

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2024/1 (68. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Varia

Tartalom

TANULMÁNYOK

DORNBACH MÁRTON: Miért időszerű a filozófiai antropológia?	5
FORRAI GÁBOR: Episztemikus tekintély: a preempcionista felfogás pár problémája	36
GYENIS BALÁZS: Melyik szabad akarat létezik?	51
HORVÁTH LAJOS: Az affektív tudattalan és a tudattalan enklávé	104
OLAY CSABA: Hankiss Elemér kultúraelmélete	120
SCHREINER DÉNES: A tudat alkonya	140
SERFŐZŐ KRISZTIÁN: Lehetséges-e pluralista igazságosságelmélet?	154
SÜMEGI ISTVÁN: Személytelen megjegyzések a személyességről	169
SZABÓ GÁBOR: Kvantumelmélet és interpretáció	182
SZÉCSI GÁBOR: Én, narratíva, megértés. Adalékok a narratív én filozófiai elméletéhez	208

IN MEMORIAM

SÜMEGI ISTVÁN: Misu (1935–2023)	229
WEISS JÁNOS: Lukács György halála, temetése, és ami utána jött	234
KISS LAJOS ANDRÁS: A tudományfilozófia és a fenomenológia metszéspontján. Gondolatok Vajda Mihály első alkotói korszakáról	245
VALASTYÁN TAMÁS: Per-skripció – spontán történés és gondolati rend. Adalékok Vajda Mihály Husserl-képéhez	264
KARDOS ANDRÁS: „You are schizophrenic!” Vajda Mihály és Lukács György fiatalkori esszékorszaka	278
E számunk szerzői	293
Absztraktok	295
Summaries	302

Miért időszerű a filozófiai antropológia?*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16321>

Immanuel Kant még úgy vélte, hogy a filozófiai vizsgálódás fő irányai végső soron egyetlen kérdésben futnak össze: „Mi az ember?” (Kant 1821. 14). Az, hogy a diszciplína legtöbb kortárs művelője vitatná ezt a kijelentést, már csak azért is valószínű, mert kevesen gondolják úgy, hogy lehetséges egyáltalán tartalmilag, a tárgya tekintetében meghatározni a filozófiát. De még ha el is tekintünk a diszciplína önértelmezési nehézségeitől, arra azért felfigyelhetünk, hogy a Kant által megfogalmazott kérdést a kortárs gondolkodás jobbra fel sem teszi. A „Mi az ember?” kérdés persze mást jelent 2024-ben, mint a 18. század végén. Amennyiben egyáltalán megfogalmazódik, a kérdés ma óhatatlanul az elevenség, a biológiai élet egy formájára irányul. Ezzel vezérfonalul szolgál a filozófiai egyik ága, a filozófiai antropológia számára, amely a kulturális antropológia tudományától eltérően nem a történelmileg és kulturálisan meghatározott életformák sokféleségét, hanem az általában vett emberi életforma sajátosságait vizsgálja – pontosabban vizsgálná, ha ez a vizsgálódási irány nem volna szinte tökéletesen mellőzött.¹ A kortárs filozófia ugyanis többnyire egyszerűen adottnak veszi az emberi lényt, és figyelmen kívül hagyja azt a tényt, hogy a természetben előforduló sokmillió életforma egyikéről van szó. Azok az irányzatok viszont, amelyek orvosolnák ezt a vakfoltot, hajlamosak az ellenkező végletbe esni, és tagadni azt, hogy az emberi életforma bármilyen értelemben egyedülálló és kitüntetett figyelmet érdemel. Ezért könnyen támadhat az a benyomásunk, hogy csak a

* A jelen tanulmány a 2022. november 29-én a Magyar Tudomány Ünnepe alkalmából a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetben tartott előadásom kibővített változata. Köszönöm Gömöri Mártonnak, Gyenis Balázsnak, Hartl Péternek, Mester Bélának, Németh Attilának, Schmal Dánielnek, és Tímár Andreának az előadáshoz fűzött észrevételeiket, valamint a két anonim lektornak a kéziratához fűzött megjegyzéseiket.

¹ Amint arra Odo Marquard (1995. 145–146) rámutat, a kulturális antropológia és a filozófiai antropológia elkülönülése maga is kulturálisan meghatározott. Az előbbi a korai modernitás francia és angol szerzői által művelt moralisztikában gyökeredzik, vagyis az emberi életvilágok és szokások hétköznapi tapasztalatra támaszkodó tanulmányozásában, míg a filozófiai antropológia német nyelvterületen alakult ki, ahol az ember a 16. századtól kezdve az *Anthropologie* címszó alatt inkább tudományos vizsgálódás tárgyát képezte.

reflektálatlan antropocentrizmus és az annak túlkorrekciójaként is leírható anti-humanizmus között választhatunk. E két álláspont harapófogójában nem sok játéktér marad a filozófiai antropológiának.

Alighanem van igazság Hegel nevezetes megállapításában, miszerint a filozófia saját kora gondolatokban megragadva (Hegel 1821. 16). Ha pedig így van, akkor az emberre vonatkozó kérdés háttérbe szorulása is történelmileg meghatározott. A következőkben egy szükségképpen vázlatos kritikai áttekintést szeretnék adni egyfelől a reflektálatlan antropocentrizmus, másfelől az antihumanizmus különböző változatairól. Azért ezen a negatív úton közelítek a témához, mert ahhoz, hogy belássuk a filozófiai antropológiai létjogosultságát, sőt nélkülözhetetlen voltát, először reflektálnunk kell azokra a tapasztalatokra és megfontolásokra, amelyek fényében ez a vizsgálódási irány sokak szemében elhibázottnak tűnhet. Ezek a tapasztalatok és megfontolások ugyanis szinte minden esetben az emberi életforma valamely sajátosságára irányítják rá a figyelmünket, miközben azt is jelzik, hogy az emberi civilizáció jelenlegi helyzete milyen kérdéseket vet fel önértelmezésünkkel kapcsolatban. A javasolt negatív úton haladva talán enyhíthetjük az imént említett metaforikus harapófogó szorítását, és egyben előzetes fogalmat is alkothatunk a filozófiai antropológia feladatairól és lehetőségeiről.

I. REFLEKTÁLATLAN ANTROPOCENTRIZMUS

Érdekes áttekintésünket a kortárs gondolkodásban gyakran tetten érhető antropocentrizmussal kezdeni. Ez mondható ugyanis a huszonegyedik századi globalizált civilizáció alapértelmezett beállítódásának. Azért indokolt itt pusztán beállítódásról beszélni, mert többnyire nem érvekkel alátámasztott álláspontokról van szó, hanem reflektálatlan, látszólag evidens módon helyes gondolkodásmódról, ha úgy tetszik, ideológiáról. Ahhoz, hogy problematikus voltát belássuk, elég lesz most rámutatni két történelmi tényezőre, amely a kortárs gondolkodást ebbe az irányba tereli.

Az első tényező éppoly közismert, mint amennyire nehezen kiküszöbölhető a gondolkodást torzító hatása. Mivel mind hézagmentesebben zárul körénk az általunk létrehozott mesterséges környezet, életünk természeti feltételei a hétköznapi tapasztalás peremére szorultak. A természet jellemzően csak a megismerés és a manipuláció, vagy a természettől való elidegenedetséggünket ideiglenes jelleggel kompenzáló esztétikai élmény tárgyaként jelenik meg a számunkra. Bár egyre világosabban látható, hogy az ökológiai egyensúly felborulása előbb-utóbb drasztikus módon szembesíteni fog bennünket természeti meghatározottságunkkal, azokban a társadalmakban, amelyek eddig el tudták odázni ezt a szembesülést, korántsem kézenfekvő, hogy a biológiai élet egyik formájaként gondoljunk magunkra.

A természetről való megfélemezés szoros kapcsolatban áll a második történelmi tényezővel. A modernitás formalizmusáról van szó. A modernitás több jellegzetessége is megköveteli a formális gondolkodásmódot: így az absztrakt, mennyiségi ekvivalenciák szerint szerveződő piacgazdaság; a bárki által belátható észérvek primátusán alapuló nyilvánosság; a bürokratikus állam absztrakt logikája; valamint a tudományos-technikai racionalitás, amely szigorúan szabályozott eljárást ír elő a megismerő számára, és mindenekelőtt azt, hogy a tudós saját lokális adottságaitól elvonatkoztatva egy univerzális, mintegy a világon kívüli, „arkhimédészi” nézőpontból tekintsen a dolgokra (Arendt 1958. 262). Eme tényezők eredőjeként a modern filozófia újra és újra formálisan definiált nézőpontként határozza meg a gondolkodó embert. Így tesz Descartes, Locke és Leibniz. Ami pedig Kantot illeti, noha nevezetes kérdésfeltevésével az embert állítja a filozófiai gondolkodás fókuszpontjába, a kritikai filozófia főszereplője valójában nem az emberi lény, hanem a szabad, racionális, véges, térben és időben tapasztaló szubjektum. Ebben a felfogásban mellékes körülmény az, hogy történetesen nem ismerünk olyan racionális szubjektumot, amely ne az emberi életformához tartozna. A kortárs filozófiában is elterjedtek azok a megközelítések, amelyek az emberi személyt nem testesült élőlényként fogják fel, hanem a gondolkodás, megismerés és mérlegelés „puszta színhelyeként.” Derek Parfit még egy tanulmánya címében is leszögezi azt a tézist, hogy „nem emberi lények vagyunk” (Parfit 2012. 24–25). Sokszor akkor is csak elvont értelemben vett személyekről van szó, amikor egy filozófus szándéka szerint az emberi lényt állítaná a középpontba. Így például Roger Scruton-nak az emberi természetről szóló könyve kapcsán Kieran Setiya arra hívja fel a figyelmet, hogy a könyv állításai szerepelhetnének akár egy a marslakók természetéről szóló könyvben is, és alapvető hiányossággként konstatálja a filozófiai antropológia mellőzöttségét a kortárs filozófiában (Setiya 2017).

Hiba volna a formalisztikus Én-koncepciókban csupán a gondolkodás kisiklásait látni. Ezek ugyanis egy olyan történelmileg kialakult berendezkedés elméleti leképeződései és legitimációs kísérletei, amelyben a második természet magát a természetet a tapasztalás peremére szorította, és amelyben a sikerült élet mindenekelőtt formálisan meghatározott státuszok és szerepek betöltésén és megvalósításán múlik. Nem mintha okunk volna visszasírni a modernitást megelőző, a természetbe közvetlenebbül beágyazott életviszonyokat. A felvilágosodott modernitás formalizmusa a korábban természetesnek gondolt despotikus hierarchiák visszaszorítását, a szabadság és egyenlőség eszméinek legalább részleges, tökéletlen megvalósulását tette lehetővé. Ám mindeközben az emberi életforma, úgy is mint életforma a maga természeti beágyazottságában jellemzően kívül maradt a filozófiai gondolkodás homlokterén.

Ezt a vakfoltot csak elfedi a közkeletű és gyakran gondolattalan hivatkozás az emberiségre, az emberi jogokra, és a humánumra.² A kortárs morálfilozófiának is feltűnő jellegzetessége az, hogy a legtöbb képviselője kerüli az ember fogalmát, és jellemzően inkább absztrakt módon felfogott szabad észszerű személyek kötelességeit, jogait, cselekvési és életvezetési lehetőségeit vizsgálja. Természetesen sem a filozófia, sem a modern társadalom nem mellőzheti ezeket a formális megfontolásokat, hacsak nem akar visszacsúszni a partikuláris és esetleges elköteleződéseket megkérdőjelezhetetlennek tekintő sovinizmusba. Azonban a tisztán formális megközelítés önmagában nem nyújt elegendő eligazítást egy sor olyan kérdés tekintetében, amellyel az ökológiai válság, az információs forradalom, az orvostudomány és a biotechnológia szembesít bennünket. Legyen szó akár az élet kezdetével és végével, a biológiai és a társadalmi nemek viszonyával, a kíváncsú településszerkezettel, vagy az internet szabályozásával kapcsolatos vitákról: a kérdés sosem csupán az, hogy mit követel az absztrakt módon értett személy méltósága és szabadsága, hanem egyben az is, hogy a versengő javaslatok közül melyik felel meg a leginkább az emberi életformának.³ Amint arra Ikäheimo (2023) rámutat, az elhatalmasodó ökológiai válság korában azok a filozófiai koncepciók, amelyek szerint mindenekelőtt racionális gondolkodásra és önrendelkezésre képes szubjektumok vagyunk, nemcsak hogy kevésbé vonzóak, hanem a szó szoros értelmében önvesztélyesek.

Ezért érdemes megfontolnunk Michael Thompson javaslatát a kortárs gyakorlati filozófia formalizmusának a meghaladására (Thompson 2004; Thompson 2011). Azt, hogy a kortárs gyakorlati filozófia szinte irtózik, de legalábbis el van idegenedve az ember fogalmától, Thompson (John McDowell diagnózisát követve) annak a téves előfeltevésnek tudja be, hogy bármilyen hivatkozás a természeti lényként értett emberre a természettudományos magyarázatokban szereplő esetleges empirikus tények körébe utalná a jó életről és a helyes cselekvésről való gondolkodást, ezáltal csorbítva annak a priori jellegét. Thompson ezzel szemben egy Arisztotelészhez visszanyúló „normatív naturalizmust” kör-

² Ide sorolhatjuk az ún. „longtermism” újkeletű programját, melynek szószólói szerint minden más szempontot felülír az a követelmény, hogy el kell kerülni az emberiség kihalását – egy ilyen katasztrófa ugyanis az eddig valaha élt embernél nagyságrendekkel több jövőbeli ember világrajöttét és számunkra elképzelhetetlen lehetőségek megvalósulását akadályozná meg. Míg a *longtermism* képviselői abszolút értéknek tekintik az emberiség pusztá fennmaradását, fel sem teszik azt a kérdést, hogy mégis milyen élet megfelelő az emberi lény számára. Ha a miénknél népesebb eljövendő generációk fényes lehetőségei nagyobb súllyal esnek latba, mint a jelenleg élő emberek élete, akkor a *longtermism* tökéletes apológiaként szolgálhat egy ökofasiszta diktatúra számára, amely egy elit túlélése érdekében akár tömegeket, vagy a nem-emberi természet jelentős részét se habozik feláldozni.

³ Ezt jól példázzák a Covid-19 pandémia kapcsán felmerülő dilemmák, pl. az a kérdés, hogy akkor szenvednek-e súlyosabb sérelmet a jogaink, ha a testünk feletti szabad rendelkezésünket csorbítja az elrendelt oltási kötelezettség, vagy ha ilyen kötelezettség hiányában a társas érintkezés korlátozása válik szükségessé (King 2021). A két jogsérelem súlyossága nem hasonlítható össze csupán formális szempontok alapján.

vonalmaz. Ebben a felfogásban a jó életről és a helyes cselekvésről való gondolkodás nem szorítkozhat az emberekre és elképzelt racionális marslakókra nézve egyaránt érvényes formális megfontolásokra, hanem az emberi lények számára megfelelő életre vonatkozó szubsztantív belátásokra is támaszkodnia kell. Hegelre és a „nembeli lény” (*Gattungswesen*) fiatal Marx által vázolt gondolatára támaszkodva Thompson amellet érvet, hogy az emberi életforma normatív fogalma nem empirikus alapokon nyugszik. Amikor valamely tapasztalatilag adott létezőt egy bizonyos életformához sorolunk, akkor nem pusztán empirikus adatokból vonunk le egy következtetést, hanem egy sajátos kategóriák és ítélet-típusok segítségével megragadható logikai struktúra fényében gondoljuk el a szóban forgó lényt. Thompson szerint az emberi életforma annyiban tekinthető az „első életformá”-nak, hogy az általában vett emberi életformáról való reflexív tudomásunk a feltétele annak, hogy bármely más életformát a maga általánoságában mint életformát tudjunk megragadni. Ez szükségszerűen következik a kanti appercepció-elv (miszerint minden tárgyi tudat feltételezi az öntudat lehetőségét) Thompson által javasolt arisztotelianus átfogalmazásából: csak annyiban vagyunk képesek egyáltalán gondolkodni és beszélni, amennyiben tudomással bírunk magunkról mint egy olyan életformához tartozó lényekről, amelyet egyebek között a gondolkodás és beszéd képessége jellemez.⁴

A reflektálatlan antropocentrizmust motiváló tényezők vizsgálata azzal a tanulsággal szolgál, hogy hiányos marad az önértelmezésünk, amennyiben nem vetünk számot azzal, hogy emberi lényként az organikus élet egyik formájához tartozunk. Ez nem jelenti azt, hogy biológiai fogalmak és oksági magyarázatok segítségével kellene meghatároznunk az életformánkat. Rendelkeznünk ugyanis egy olyan fogalommal az emberi életformáról, amely egyaránt különbözik a személy formális és a *homo sapiens* természettudományos fogalmától: nevezetesen a természeti lényként értett ember normatív fogalmával. E fogalom kidolgozása a filozófiai antropológia feladata.

⁴ Thompson hangsúlyozza, hogy az emberi életformára vonatkozó tudásunk nem az empirikus megfigyelés külsődleges nézőpontján alapul, hanem az életformánkon belüli gyakorlati tudásként konstituálja azt, amire vonatkozik (Thompson 2004. 714, 730–731; Thompson 2011. 63–72). Úgy gondolom, ebből a helyes megállapításból Thompson tévesen vonja le azt a következtetést, hogy az emberi életformára vonatkozó tudásunk tiszta és a priori, amennyiben életformánkra, úgy is mint a gondolkodás lehetőségfeltételére vonatkozik. Egy tiszta, a priori reflexió a gondolkodásunk lehetőségfeltételeire éppen ahhoz a formalisztikus önértelmezéshez vezetne vissza, amelyet Thompson meg kíván haladni. Helyesebb azt mondanunk, hogy az életformánkra vonatkozó tudás csupán abban az értelemben nem-empirikus, hogy nem külsődleges megfigyelésből származik, hanem egy olyan participatorikus tapasztalásformából, amely konstitutív feltétele az észszerű szubjektivitásnak: nevezetesen abból a tapasztalatból, amelynek révén a felnövekvő egyén bizonyos testi és szellemi képességeket, valamint ezekkel szoros összefüggésben egy lokális kultúrát elsajátítva megtanulja, hogy mit is jelent (itt és most, illetve általában) embernek lenni.

II. AZ ANTIHUMANIZMUS VÁLTOZATAI

Eltávolodás a természettől és formalizmus: ezek tehát a reflektálatlan antropocentrizmus fő történelmi okai. Részletesebb tárgyalást igényelnek az antropocentrizmus antihumanista ellenlábasai. Olyan álláspontokról van szó ugyanis, amelyek tételesen is az antropocentrizmus kritikájából indulnak ki, tehát egy reflektálatlan beállítódással szegeznek szembe fogalmilag kidolgozott megfontolásokat. Mivel azonban a késő modernitás válságjelenségei több síkon jelentkeznek és hatványozzák egymást, a szóban forgó kritikai megfontolások szükségképpen túldetermináltak. Szinte mindig továbbmennek a reflektálatlan antropocentrizmus bírálatánál és a humanisztikus evidenciák elavultságát, megroppanását, sőt egyenesen csődjét konstatálják.

Mik is voltak ezek a humanisztikus evidenciák? A *humanitas* fogalma az ókori Rómában mindenekelőtt egy művelődésszéményt jelölt, melynek középpontjában a görög elődök és a szabad művészetek álltak. Erre a görög-római örökségre alapoztak a reneszánsz humanisták, akik az antik hagyomány és a szabad művészetek stúdiuma révén vélték elsajátíthatónak az olyan erényeket, mint az ékesszólás, a nyitottság és széles látókör, a pallérozott gondolkodás, az önismeret, és az intézményesült tekintélyekkel dacolni kész kritikai gondolkodás. Ugyanakkor már egyes latin szerzőknél is, így pl. Aulus Gelliusnál és Cicerónál találkozhatunk azzal a gondolattal, hogy a humanisztikus műveltség, és általában a második természetként értett kultúra révén teljesíthetjük ki azokat a sajátlagosan emberi képességeket, amelyek az állatok fölé emelnek bennünket (Celenza 2010. 462). A reneszánsz humanisták írásaiban már hangsúlyosabban fogalmazódik meg az önmeghatározásra, cselekvésre, és teremtésre – a teremtett lények körében – egyedülként képes ember kivételessége (Pico della Mirandola 1486; Cooper 2002. 21–50). Ám központi jelentőségre ez a gondolat csak a német klasszicizmus és idealizmus összefüggésében körvonalazódó úgynevezett „új humanizmus” pedagógiai programjában tesz szert (Niethammer 1808). Itt válik irányadóvá az a meggyőződés, hogy noha az ember természeti lény, ugyanakkor szabadságra, teremtésre, önművelésre, belátásra és transzcendenciára való képességénél fogva sajátos méltósággal rendelkezik, és okkal tanúsít kitüntetett érdeklődést önmaga és általában az emberi megnyilvánulások iránt. Ez az új humanizmus bábáskodott a magyarázó természettudományoktól elkülönülő értelmező humántudományok elméleti megalapozásánál és intézményesülésénél is. Az újkori humanizmusnak elengedhetetlen premisszája az úgynevezett antropológiai különbség: vagyis az a feltevés, miszerint az ember nem csupán egyes megkülönböztető jegyek tekintetében különbözik más élőlényektől (ahogy mondjuk a sügérek a pontyoktól), hanem abban az alapvetőbb értelemben is, hogy adekvát leírása és megértése más élőlényekre nem alkalmazható sui generis kategóriák használatát is szükségessé teszi. Erre az antropológiai különbségre irányul a filozófiai antropológiának nevezett vizsgálódás, melynek ha nem is

mindig, de jellemzően azért fontos mozgatórugója a humanisztikus érdeklődés az ember iránt.

A humanizmus koramodern és újkori megfogalmazódásait történelmi folyamatok érlelték meg az ember istenképmás voltát valló zsidó-keresztény teológia és az antik filozófiai hagyomány talaján. Hasonlóképpen történelmi tapasztalatoknak tudható be a humanisztikus önértelmezések megingása is, és ezzel együtt az antropológiai különbségre irányuló érdeklődés alábbhagyása. Ezért a következőkben olyan megfontolásokat fogok mérlegre tenni, amelyek konkrét történelmi tapasztalatokból kiindulva kezdik ki a humanisztikus emberfogalmat, és egyben az antropológiai különbség gondolatát: az antihumanizmus szcientista, mizantróp, kulturális relativista, transzhumanista, ökológiai, illetve állatetikai módozatait.⁵

1. Szcientizmus

A természettudományos nézőpont szerepéről már szót ejtettünk, amikor a reflektálatlan antropocentrizmus okaira próbáltunk rávilágítani. Látszólag paradox módon az antihumanizmus egyik változata is ezzel a tényezővel hozható összefüggésbe. A paradoxon azért csak látszólagos, mert valójában egyazon érme két oldaláról van szó. A matematizálható tudásra törekedő természettudomány formalizmusa a megismerő Ént egy világon kívüli nézőponttá absztrahálja, míg eleven testi létezésében csak érzékcsalódások forrását és a technológiai manipuláció lehetséges tárgyát látja (Horkheimer–Adorno 1947. 32–33, 62; Arendt 1958. 262). Így a modern ember hasadást szenved el, és (Jean-Pierre Dupuy találó hasonlatával élve) egy libikóka mindkét oldalán találja magát: egyfelől a természetet, és benne önnön testesült létezését külső nézőpontból uralva kvázi-isteni hatalomra tesz szert, másfelől éppen ezáltal maga is reduktív magyarázatok és technológiai manipulációk tárgyává válik (Dupuy 2018. 144–146). Minél szédítőbb magasságokba lendül a libikóka egyik oldalán, annál mélyebbre süllyed a másikon. Attól függően, hogy a természettudományos világkép komplementer aspektusai közül melyiket vesszük a filozófiai gondolkodás kiindulópontjául, látszólag homlokegyenest ellenkező álláspontokra jutunk. A természetet uraló ember apoteózisa fejeződik ki a modernitás antropocentrizmusában, míg ezzel

⁵ Áttekintésem nem törekedhet teljességre. Nem tárgyalom Martin Heidegger antihumanizmusát és a filozófiai antropológiára vonatkozó sommás és tendenciózus, szalmabábrérvéleléstől sem mentes bírálatait, mivel ezeket elsősorban Heidegger sajátos metafizológiai koncepciója motiválja. Nem tárgyalom továbbá Michel Foucault nevezetes bejelentését az „ember halálá”-ról, ez ugyanis valójában – amint arra Han-Pile (2010) rámutat – csak arra „a végeesség analitikája” címszó alatt tárgyalta episztémére vonatkozik, amelyben az ember egyszerre transzcendentális feltétele és kitüntetett tárgya a megismerésnek.

párhuzamos eldologiasodását és degradálódását tükrözi az a felfogás, amelyet szcientista antihumanizmusnak nevezhetünk.

Szcientizmuson itt nem egyszerűen az igazolást nyert természettudományos eredmények elfogadása értendő – elvégre ennek nincs józanul képviselhető alternatívája – hanem az a dogmatikus nézet, miszerint *kizárólag* természettudományos ismeretek alapján dönthetünk afelől, hogy mi valóságos és mi nem az. Szélsőségesebb formáiban a szcientizmus összekapcsolódik az eliminacionista redukcionizmus programjával, amely szerint a természettudományos magyarázatok feladata az, hogy mérhető fizikai tényezők között fennálló matematikailag meghatározott viszonyokra vezessen vissza minden jelenséget, és ezáltal minden más elméleti leírást feleslegessé tegyen. De még ha nem is köteleződnek el emellett a szélsőséges álláspont mellett, a szcientista álláspont képviselői hajlamosak az eleven természet minőségi sokféleségét egyetlen kontinuummá nivellálni. Ebben a felfogásban nem gondolhatjuk azt, hogy az emberi életforma bármilyen alapvető értelemben eltérne a többitől: legfeljebb fokozatbeli különbségek vannak az ember és a nem-emberi állatok között.⁶

Szokás ebben az összefüggésben perdöntő érvként hivatkozni a darwini evolúcióelméletre. Ám akik így tesznek, az eredetre való téves hivatkozás (*genetic fallacy*) hibájába esnek. Azok a kortárs hipotézisek, amelyek a reflexív öntudat, a normativitás, a szintaktikai rekurzióra képes szimbolikus nyelv, a nézőpontátvétel képessége és a kulturálisan közvetített kollektív intencionalitás evolúcióját rekonstruálják semmilyen formában nem cáfolják ezen emberi képességek egyedülálló voltát (Donald 1991; Deacon 1998; Tomasello 2014). Felvethető persze, hogy az említett sajátosságok csak annyiban különböztetik meg az embert más élőlényektől, amennyiben mondjuk a háziméhet különbözteti meg a kolónia-alkotás képessége más rovaroktól, és csupán a mi elfogult nézőpontunkból tűnnek fontosnak. Szigorúan természettudományos szempontból ez az állítás nyilván nem cáfolható. A filozófia azonban nem igazodhat minden tekintetben a természettudományos magyarázat külsődleges és értéksemleges nézőpontjához, noha annak eredményeit figyelembe kell vennie. A filozófia számára alighanem megkerülhetetlen előfeltételt és viszonyítási rendszert jelent az az életforma, amelynek egyik sajátos és jellegzetes megnyilvánulása a filozófiai reflexió.⁷

Sőt, valójában még tisztán természettudományos alapon állva sem tagadható az antropológiai különbség. Itt érdemes felidéznünk azt, hogy Bacon óta a

⁶ Ennek a felfogásnak a tudáspolitikai következményeit láthatjuk azokban a komoly intézményes hátszéllel bíró kezdeményezésekben, amelyek arra irányulnak, hogy a humántudományok átvegyék az evolúcióbiológia, a neurobiológia, és a digitális adatfeldolgozás módszereit.

⁷ Ez akkor is így van, ha a filozófiatörténetben újra és újra megfogalmazódik az az igény, hogy a filozófiai gondolkodás mintegy az isteni vagy abszolút értelemhez hasonulva felül-emelkedjék a véges emberi nézőpontra – a legélesebb formában talán Platónnál és Hegelnél. Nem véletlen, hogy mindkét szerző hangsúlyozza az emberi lény egyedülálló voltát, melynek egyik megnyilvánulása éppen a törekvés véges nézőpontunk transzcendálására.

természettudományos megismerés objektivitását egyebek mellett az antropomorfizmus tilalma hivatott szavatolni. Ez az eredetileg a megismerendő tárgyra vonatkozó tilalom a megismerő szubjektumra is kiterjesztést nyert, amikor az evolúcióelmélet, a genetika, és a neurobiológia magát az emberi lényt is oksági magyarázatok tárgyává tette. Amennyiben kizárólag azt tartjuk valósnak, ami természettudományosan megállapítható, úgy kénytelenek vagyunk az ember humanisztikus fogalmát is pusztán antropomorfizmusként felfogni (Horkheimer–Adorno 1947. 64; Jonas 1966. 233). Ám ha így teszünk, akkor éppen a tudományos megismerés legitimációs alapját számoljuk fel, nevezetesen az igaz megismerésre törekedő emberi lény normatív önértelmezését. Ezt a veszélyt szemlélteti egy Hans Jonas által felidézett epizód (Jonas 1979. 205–206). 1845-ben a fiziológia három úttörő alakja, Emil Du Bois-Reymond, Hermann von Helmholtz és Ernst Brücke ünnepélyesen megfogadta, hogy élőlények vizsgálata során a továbbiakban kizárólag a fizika és kémia törvényeire támaszkodó magyarázatokat fogják igaznak tekinteni. Amint arra Jonas rámutat, a tudósok fogadalma azt a meggyőződésüket fejezte ki, hogy saját tér-időbeli magatartásukat meghatározhatja valami olyasmi, amiről nem gondolhatják azt, hogy egy eliminacionista redukció révén visszavezethető volna a fizikai és kémia által feltárt oksági viszonyokra: nevezetesen saját szabad és észszerű belátáson alapuló elköteleződésük általánosan az igazság normája és szűkebben a fizikalizmus mellett. Ez az elköteleződés persze nem mond ellent a tudósok fogadalmának, amennyiben a fogadalmat csupán módszertani irányelvként fogjuk fel. Ha azonban a fogadalom azt a meggyőződést fejezi ki, hogy egy élőlény (például a fiziológia professzora) csak egy fizikai-kémiai rendszer és semmi egyéb, akkor a fogadalom tartalma nem egyeztethető össze a fogadalom mint normatív elköteleződést kifejező cselekedet kimondatlan előfeltevésével.⁸

Ahhoz, hogy ezt a fajta performatív ellentmondást elkerüljük, nem szükséges tagadnunk azt, hogy a természettudományos megismerést folytató elme a természet része. Elég elvetnünk azt a dogmatikus szcientizmust, amely egyedül a természettudományos megismerést ismerné el illetékesnek abban a kérdésben, hogy miként is vannak a dolgok a természetben (McDowell 1994). Elég tehát annyit mondanunk, hogy a természettudományos magyarázatok pontosan modellezik a természet bizonyos aspektusait, ám arra nem alkalmasak, hogy adekvát és kimerítő leírást adjanak önnön lehetőségfeltételeikről. A természettudományos megismerés gyakorlata már eleve feltételezi a tudós mint episztemikus normák mellett elköteleződő élőlény hallgatólagos önértelmezését, amely nem

⁸ Hasonlóképpen érvel Lenny Moss (2017), amikor arra mutat rá, hogy az ún. „Új Materializmus” Karen Barad által vázolt módozata az antropológiai különbség eltörlésével egy olyan „normatív nihilizmus”-hoz vezet, amely lehetetlenné teszi azt, hogy ez az elmélet számot adjon önnön igazságra formált igényéről.

empirikus, hanem participatorikus tudáson alapul.⁹ Ami pedig az élőlényekre irányuló természettudományos vizsgálódást illeti, ennek elengedhetetlen előfeltétele az elevenség naiv szemléletben adódó jelensége és az erre vonatkozó, megint csak hallgatólagos, de sajátlagos kategóriákon nyugvó tudás, mely nélkül még a vizsgálódás tárgykörét és voltaképpen célját se tudnánk kijelölni (Plessner 1928. 111). A természettudomány eme lehetőségfeltételeiről az eleven természet filozófiai értelmezése adhat számot, amely kiegészítheti annak tudományos megismerését. Egy ilyen filozófiai biológia nem köteles egyetlen indifferens kontinuummá redukálni a növényi, állati, és emberi élet hétköznapi tapasztalásban jól elkülönülő szintjeit. Így számot adhat az emberi életforma *sui generis* sajátosságairól is, így pl. a három fiziológus fogadalmában kifejeződő normatív elköteleződésről. A szcientista antihumanizmus vizsgálatából tehát azt a tanulságot szűrhetjük le, hogy a filozófiai antropológia természetfilozófiai megalapozásra szorul. Ezt a programot követte Helmuth Plessner, akinek az 1920-as években írott művei a leginkább szisztematikus formában, és talán a legszélesebb szellemi horizontot átfogva valósítják meg mind a filozófiai antropológiának nevezett vizsgálódási *irányt*, mind az azonos névre hallgató filozófiai *irányzatot*.¹⁰

2. *Mizantróp antihumanizmus*

Részben a tudományos-technikai racionalitás következményeire reflektál a második kritikus megfontolás, amely elől nem térhetünk ki. Jobb híján a „mizantróp” címkével láthatjuk el ezt a nézetet, képviselői ugyanis csődeljárás alá vonnák az ember fogalmát. Hogy miért, annak belátásához elég felidézni a huszadik század megrázkódtatásait. A mechanizált hadviselés, a genocídiumok, a Hirosimát és Nagaszakit elpusztító atomrobbanások csúfot űztek abból az elképzelésből, hogy a magát művelő szabad egyén a kultúra folytonosságára támaszkodva egy gazdag és harmonikus külső-belső világgá képes integrálni a tapasztalatait. Ezekben a katasztrófákban a humanizmus túl sokszor bizonyult eszköztelennek, semhogy programként hirdetve több lehetne egy épületes szólamnál.

Érdemes külön kitérni a nukleáris fenyegetés következményeire, amelyekkel az aktuális fejlemények különösen szorongató módon szembesítenek bennünket. Kevesen látták tisztábban ezeket a következményeket, mint az egykori

⁹ Az elköteleződés szerepéről a tudományos megismerésben lásd Polányi 1958. 59–65. Az emberi életformánkra vonatkozó tudásunk nem-empirikus jellegéről lásd Thompson 2004. 66–72.

¹⁰ Joachim Fischer (2008. 482–488) mutat rá arra, hogy az 1920-as években egyszerre lépett a színre a filozófiai antropológia mint egy több irányzat képviselői által művelt új aldiszeplína, amely Platón, Herder, vagy Feuerbach egyes okfejtéseiben saját előzményeire ismerhetett rá, és a filozófiai antropológia mint újszerű elméleti megközelítésmód.

Husserl- és Heidegger-tanítvány Günther Anders. Anders az ötvenes évektől kezdve éleslátó írások sorában reflektált a technológiai fejlődés antropológiai következményeire. A nukleáris fegyverek Anders szerint egy olyan új típusú cselekvés lehetőségét hozták el, amelynek horderejét korlátos érzelmi kapacitásunkkal és képzelőerőnkkel egyszerűen nem érhetjük fel. Ha tehát az embert a hagyományos felfogás szerint az teszi emberré, „minden dolgok mértékévé,” hogy belátóképessége arányban áll a cselekvőképességgel, akkor a nukleáris korban élő emberek Anders megfogalmazásában a „legembertelenebb lények, amelyek valaha léteztek” – voltaképpen nem is emberek már, hanem „kozmosz parvenük, az apokalipszis bitortói,” akik a rombolóerejüknel fogva túlnőttek magukon, és ezért morális értelemben kisebbek önmaguknál (Anders 1956b. 147, 154).

Ez a meglátás összhangban van azzal, ahogy Anders átfogalmazza a nyugati antropológiai gondolkodás egyik kulcsdokumentumát, a Prométheusz-mítoszt. A tizenkilencedik század feltörekvő „self-made man”-jére jellemző „prométheuszi büszkeség,” vagyis az a törekvés, hogy még önmagunkat is kizárólag magunknak tudhassuk be, a huszadik században átcsapott az ellenkezőjébe, egyfajta „prométheuszi szégyen”-be. Saját technikai produktumaink tökéletességétől elvakítva már nem is az zavar bennünket, hogy nem magunknak köszönhetjük az életünket, hanem az, hogy egyáltalán természetileg keletkezett lények vagyunk, nem pedig kiszámíthatóan működő technikai eszközök (Anders 1956a. 25). A nukleáris fegyverekkel szemben érzett prométheuszi szégyent Anders egy napjainkra dermesztően életszerűvé vált filozofikus fikcióval szemlélteti, amelyben az Egyesült Államok hadvezetése a nukleáris fegyverek bevetésére vonatkozó döntést gyalgó emberek helyett számítógépekre bízva (Anders 1956a. 59–64).

A nukleáris technológia Anders felfogásában új perspektívába helyezi a történelem eddigi menetét. Míg évezredek óta az az alapigazság volt érvényben, hogy „minden ember halandó,” eme axióma helyébe a huszadik században először az a belátás lépett, hogy „minden ember kiírtható,” majd hamarosan az, hogy „az egész emberiség kiírtható” (Anders 1956b. 148). Ezért Hiroshima és Nagaszaki óta Anders szerint egy „apokaliptikus” időbeliség jegyében élünk: tudatában annak, hogy az emberiség kipusztulásával az emberi történelem emléke úgy foszolhat szét, mintha sosem lett volna (Anders 1959. 11). Ezt a diagnózist azonban pontosítanunk kell. Az apokalipszis fogalma ugyanis azt feltételezte, hogy a történelem a végítéletben beteljesedő értelemmel bír. Ezzel szemben az emberi életforma törékeny esetlegességéből kiinduló foratókönyvek nem valamiféle végső értelmet tételeznek fel, hanem minden értelem végét gondolják el (Moynihan 2020. 44). Mégis azt mondhatjuk, hogy ennek az eshetőségnek a megvalósulása visszamenőlegesen átértelmezné az emberi történelem egészét. Terry Eagleton megfogalmazását idézve rajtunk áll, hogy egy kőkorszakban született gyermek egy olyan fajhoz tartozott-e, amely végül kipusztította magát (Eagleton 2021). Az Anders-szel rokoni és baráti kapcsolatban álló Walter Benjamin már 1940-ben is egy

olyan szélsőségesen kiélezett válaszútként, „most-idő”-ként gondolta el a jelent, amely egyaránt rejt magában azt a lehetőséget, hogy az emberi történelem egésze a kollektív megsemmisülésbe torkolló zsákutcának, illetve azt, hogy éppen ellenkezőleg, a megmenekülés történetének bizonyul. A történelem egészét eldöntő most-idő „hajszálpontos” tudományos megfelelőjét Benjamin abban a tényben véli felfedezni, hogy „a homo sapiens nyomorúságos ötvenezer éve [...] a szerves élet földi történetéhez képest csupán annyi, mint az utolsó két másodperc egy huszonnégy órás nap végén” (Benjamin 1942. 973).

Az 1940 óta mind egyértelműbb módon válaszúton álló *homo sapiens* az utópisztikus remények halványulásával hajlamos inkább nyomorúságosnak látni történelme összmerlegét. Jonathan Lear arról számol be, hogy egy klímaváltozásról szóló előadást követően az egyik hozzászóló a következő szarkasztikus megjegyzéssel nevette meg a közönséget: „Hadd áruljak el valamit: nem fogunk hiányozni senkinek!” (Lear 2021). Pszichoanalitikus iskolázottságú filozófusként Lear a kijelentés vélelmezhető mélyebb indítékai érdeklik: a tetszelgés az igazságos büntetést kimérő ítélőbíró szerepében; a kísérlet arra, hogy önmagunkat leértékelve enyhítsük a veszteség fájdalmát; és a kétségbeesés, amely a gyászmunkát makacsul elutasítva tartja fenn önmagát. Nem nehéz tetten érni ezt a keserű mizantrópiát a poszthumán jövő mellett hitet tevő teoretikusok fejtegetéseiben sem.

Ám bármilyen csábító a mizantrópia nyújtotta menedék, a veszélye is kézenfekvő. Erre a veszélyre mutatott rá Helmuth Plessner röviddel azután, hogy maga is kis híján áldozatául esett. A hollandiai emigrációból csak nemrég hazatért Plessner 1952 őszén a Göttingeni Egyetemen az embergyűlöletről tartott évnnyitó beszédet, amely abból a gondolatból indult ki, hogy a náciizmus ideológiává emelte a modernitás válságjelenségei nyomán elhatalmasodó negatív emberképet. Beszéde végén Plessner arra figyelmeztette a hallgatóságát, hogy „lényünk minden elméleti meghatározásáért meg kell fizetnünk az árat, mert minden ilyen meghatározás megelőlegezi a praxist, és eldönti, hogy mi lesz belőlünk. Amilyennek látja magát az ember, olyan lesz.” (Plessner 2003. 8:116.) Szabadságunk kulcsa ezért a „tisztelet azelőtt, ami a lényünkben megismerhetetlen” – vagy ahogy Plessner már 1931-ben is fogalmazott, az a bénító kétségbeeséstől megóvó belátás, hogy „nem tudjuk, mi mindenre képes még az ember” (Plessner 2003. 5:161).

Hogy eddig mi mindenre bizonyult képesnek az ember, arról persze tudunk egyet s mást. Ahhoz épp eleget, hogy belássuk, a humanizmus zászlóra tűzhető jelmondatnak kevés. Ám ha Plessner intését megfogadva szem előtt tartjuk az emberi lény eredendő plaszticitását és szabadságát, akkor minden okunk megvan azt gondolni, hogy a humánus normatív fogalma nélkülözhetetlen – nem mint büszkén hirdetendő program, hanem mint elvárható minimum. Ahhoz pedig, hogy ez a minimális norma több legyen egy üres szólamnál, az emberi életforma filozófiai vizsgálatára van szükség.

3. Az emberfogalom kultúratudományos kritikája

Azt a belátást, hogy a humán fogalma éppoly kínosan elégtelen, mint amennyire nélkülözhetetlen, Max Horkheimer egy fanyar megjegyzéssel nyugtázta: „Bár tudnék jobb szót mondani a ‘humán’-nál [*Humanität*], egy félművelt európai szájalmas, provinciális szlogenjénél. Nem tudok ilyet” (Horkheimer 1974. 260). A „provinciális” jelzővel Horkheimer egy újabb szempontra hívja fel a figyelmünket, amelynek fényében indokoltnak tűnhet sutba dobni az ember normatív fogalmát. Az emberfogalom kultúratudományos kritikájáról van szó. Azok, akik ezt az álláspontot képviselik, jellemzően nem vitatják az embert az állatoktól elválasztó antropológiai különbséget. Ám úgy látják, hogy éppen az a sajátosság, amely alapvetően megkülönbözteti az embert az állatoktól, az emberek között is olyan gyökeres különbségekhez vezet, hogy nincs értelme az általában vett emberről beszélni. Olyannyira rögzült ez az álláspont, hogy az „esszencializmus” mumusától tartva a humántudományok művelői hajlamosak reflexszerűen kerülni az emberre vonatkozó általános megállapításokat.

E megfontolás történelmi háttere a korai modernitás óta gyorsuló globalizáció, amely az emberi életformák sokféleségével, egyben saját életformánk partikuláris, esetleges jellegével szembesít bennünket. A felvilágosodás univerzalizmusa ugyanakkor azt a törekvést is táplálta, hogy mintegy a kultúrák sokfélesége mögött vagy alatt mégiscsak rátaláljunk valamiféle közös alapra, ami nem korlátozódik biológiai adottságokra, hanem a kultúra sajátlagosan emberi dimenziójában is lehetővé teszi a kapcsolódást és megértést embercsoportok között. E kulturális univerzálék felkutatására vállalkoztak a kulturális antropológia olyan úttörői, mint Bronislaw Malinowski és Clyde Kluckhohn.

Az 1960-as évektől kezdve azonban Clifford Geertz radikális bírálathoz vetette alá ezt a megközelítést. Geertz pejoratív éllel az emberi elme „rétegtani” felfogását tulajdonítja ezeknek a szerzőknek: e felfogás szerint az elme felszíni rétege kulturálisan meghatározott, ezért térben és időben változó, míg a mélyrétegben invariáns kulturális struktúrákat találunk (Geertz 1973. 37–38). Amint arra Geertz rámutat, ezt a leegyszerűsítő felfogást cáfolja a *homo sapiens* evolúciójáról mind világosabban körvonalazódó kép. Tévesnek bizonyult ugyanis az a feltevés, miszerint először lezajlott a *homo sapiens* biológiai evolúciója, majd ezt követően a mai embertől biológiailag már megkülönböztethetetlen, csak éppen még vadállatként élő őseink létrehozták a kultúrák sokaságát. Minden jel arra mutat ezzel szemben, hogy már a biológiai evolúciónkat is meghatározták az őseink kezdetleges kulturális képességeiből adódó újszerű szelekciós nyomások (Geertz 1973. 47–48, 63–69). Így váltunk a kultúrához adaptálódott lényekké, amelyek biológiai „hardware”-e csak valamilyen kulturális „software”-rel kiegészítve működőképes egyáltalán. Biológiailag aluldeterminált lények lévén kénytelenek vagyunk egy második természetként funkcionáló kultúra állványzatával stabilizálni az életünket – nyelvi és egyéb szimbólumokkal, normákkal,

intézményekkel, hiedelmekkel és elméletekkel. Mivel a kultúra dimenzióját partikuláris közösségek hozzák létre, csak helyenként és koronként eltérő kultúrák léteznek. Ezek a lokális kultúrák rányomják a bélyegüket a legalapvetőbb életfunkcióinkra is, arra, ahogyan táplálkozunk, szaporodunk, megvédjük magunkat az elemektől, vagy a halálhoz viszonyulunk. Az emberről mint olyanról ezért csak a biológia mondhat bármi konkrétumot, míg az általában vett emberről mint kultúrateremtő lényről legfeljebb üres általánosságokat mondhatunk. Ebben a felfogásban kénytelenek lennénk azt gondolni, hogy a humanizmus ember-fogalma, amennyiben több egyáltalán holmi üres absztrakciónál, csupán egy lokális kultúra, nevezetesen a zsidó-keresztény és görög gyökerű európai modernitás önértelmezését tükrözi. Vagyis szó szerint igaznak kellene gondolnunk Horkheimer keserű megjegyzését, miszerint a humánus fogalma nem több egy „provinciális szlogen”-nél.

Csak hogy maga Geertz sem tud következetesen kitartani emellett a relativisztikus felfogás mellett. Hangsúlyozza ugyanis, hogy az idegen kultúrákat tanulmányozó etnográfus kénytelen bizonyos analitikus kategóriákhoz folyamodni: az értelmezés tárgyát képező kultúrában használatos „tapasztalat-közeli” fogalmak csak „tapasztalattól távoli” kategóriák segítségével értelmezhetők (Geertz 1985. 57–59). Az antropológus feladata nem más, mint hogy a vizsgált kultúrában használatos fogalmakat alkalmazó etnográfiai leírásba kifinomult műgonddal beleszője eme fogalmak analitikus kategóriákhoz igazodó magyarázatát (Geertz 1973. 27–28). Ezek az analitikus kategóriák nem pusztán formállogikai absztrakciók – ha azok lennének, aligha tölthetnének be magyarázó szerepet – hanem az általában vett kultúra mint olyan mibenlétét és alapstruktúráit ragadják meg. Ilyen univerzális, ám ugyanakkor szubsztantív kategóriákra pedig azért támaszkodhat az etnográfia, mert minden kultúrában megtalálhatók bizonyos alapvető mintázattípusok, amelyek egyetemes emberi „orientációs szükségleteknek” felelnek meg – vagy, ahogy Geertz fogalmaz, „a problémák, mivel egzisztenciálisak, univerzálisak; a megoldások, mivel emberek, sokfélék” (Geertz 1973. 363). Így aztán az antropológia templomának a főbejáratán kikergetett kulturális univerzálék újra bebocsátást nyernek a hátsó bejáraton, csak éppen az egyetemes orientációs szükségleteket azonosító etnográfiai kategóriák álcájában.

Igaz, Geertz hangsúlyozza, hogy az idegen kultúrák elemzése során használt kategóriák mindig részben az antropológus saját kultúráját, saját lokális és szükségszerűen elfogult emberfelfogását tükrözik. Az antropológus csak azáltal mérsékelheti kategóriái provinciális jellegét, hogy konkrét idegen kultúrákat értelmezve folyamatosan a saját kategóriáira is reflektál, és módosítja azokat. Mivel az egyetemes orientációs szükségletek egyedül a saját és az idegen kultúra közötti találkozások dialektikájában tudnak pontosan kirajzolódni, ezért csak konkrét kultúrákat értelmezve tudhatunk meg bármit az általában vett emberről mint kulturális lényről. Ez azonban indokolatlan dogmatikus megkötésnek tűnik. Elvégre miben gyökereznek azok az egyetemes orientációs szükségletek,

amelyeket minden kultúrának ki kell elégítenie? Nyilvánvalóan a biológiai élet sajátlagosan emberi módozatában. Ám ha így van, akkor a biológiai élet emberi módozatából kiindulva is tehetünk általános megállapításokat az emberről mint kultúrateremtő lényről. Pontosan erre vállalkozik a kulturális antropológiától világosan elkülönülő filozófiai antropológia.

Érdemes ezt a megállapítást egy konkrét példával is megvilágítani. Amint arra Geertz rámutat, minden kultúrában kialakul két komplementer fogalomrendszer, amelynek segítségével személyeket osztályozhatunk: ego-központú, perspektivikus osztályozások (pl. a „sógor,” „szomszéd,” vagy „barát” kifejezések mindenki számára más személyre vonatkoznak) és nem-egocentrikus, formális osztályozások, például rang, korcsoport, vagy foglalkozás szerint (Geertz 1973. 363). Az egocentrikus és a nem-egocentrikus osztályozás fogalmai tehát egy etnográfiai kategória-párt képeznek. De Geertz-el vitatkozva azt mondhatjuk, hogy a kettősség szükségszerűségét beláthatjuk jávai, palóc és macedón szokások értelmezése nélkül is, amennyiben az általában vett emberi életforma jellegzetességéből indulunk ki.

Ezt belátandó ismét Plessnerhez fordulhatunk. Plessner koncepciója szerint az emberi életformát egy sajátos kettősség jellemzi (Plessner 1975. 288–346). Egyfelől a központi idegrendszerrel rendelkező állatokhoz hasonlóan az emberi lényt is „centrikus pozicionalitás” jellemzi. Ezen azt érti Plessner, hogy az emberi tudatban is minden tartalom egy koncentrikusan a self köré rendeződő tapasztalati mezőben jelenik meg, és csak az abszolút origóként funkcionáló selfhez fennálló viszonyában, tehát relatív módon bírhat egyáltalán értelemmel és relevanciával. Másfelől az állatoktól eltérően „excentrikusan pozicionált” lények is vagyunk: képesek, sőt kénytelenek vagyunk a testünkön kívüli virtuális nézőpontból, mások szemével tekinteni magunkra, ezáltal relativizálni saját pozíciónkat, és (több-kevesebb sikerrel) egy nem-perspektivikus, abszolút, objektív valóság részeként is elgondolni magunkat, embertársainkat, és a világ dolgait. Nem nehéz belátni, hogy az egocentrikus és a nem-perspektivikus osztályozás Geertz által leírt kettőssége szükségszerűen következik a centrikus és az excentrikus pozicionalitás Plessner által megállapított kettősségéből. Ez pedig azért figyelemreméltó, mert bár Plessner számára is alapvető fontosságú háttérmegfontolás a kultúrák radikális különbözősége (Plessner 1975. 10, 16), filozófiai antropológiáját nem konkrét kultúrák értelmezése révén dolgozza ki, hanem az eleven életre általában jellemző értelemstruktúrából, az ún. „határmegvalósításból” indul ki – vagyis abból, hogy minden élőlény maga hozza létre az organizmust a környezetétől megkülönböztető határt, és ezért a határ úgy fenomenológiai, mint ontológiai értelemben az élőlényhez tartozik (Plessner 1975. 99–105). Az emberi életforma excentricitása Plessner elgondolásában a határmegvalósítás legkiteljesedettebb módozata, vagyis a növények és az állatok szerveződési módjaitól megkülönböztethető szintje az eleven természetnek.

Későbbi írásaiban Plessner annyiban árnyalja ezt az álláspontot, hogy elismeri: az az emberfogalom, amelynek természetfilozófiai megalapozását az 1920-as években elvégezte, noha terjedelmében univerzális, tartalma tekintetében egy partikuláris, nevezetesen európai felfogáshoz kötődik, végsősoron annak elméleti kidolgozása (Plessner 2003. 5:149, 227). Ám úgy érvel, hogy a történelmi relativizmus felismerése következetesen végiggondolva önnön történelmileg relatív voltát is maga után vonja – és ezzel együtt azt a belátást is, hogy egy történelem feletti abszolút nézőpont hiányában mégiscsak legitim módon köteleződhetünk el saját kulturális nézőpontunk mellett (Plessner 2003. 5:163, 223). Ha viszont így van, akkor a nyugati, humanisztikus emberfogalomból eredeztethető antropológiai kategóriákat legitim módon alkalmazhatjuk más korok és kultúrák embereire is – feltéve, hogy az így kapott értelmezések nem erőszakoltak és megvilágító erővel bírnak.

Arra, hogy ez mit is jelent, éppen a társadalmi szerep kategóriája kapcsán találhatunk egy tanulságos példát Plessner utolsó nagy összegző írásában. Amint arra Plessner rámutat, a modern nyugati társadalmak sajátossága az, hogy a funkcionális szerepek fogalmilag is reflektált társadalomszervező elvekként működnek (Plessner 2003. 8:201–203). Központi jelentőségüket nemcsak a gazdasági-társadalmi racionalitás legitimizálja, hanem egyszersmind a kultúránkra jellemző humanisztikus önértelmezés is, amely megköveteli az explicit elválasztást az egyén társadalmi megnyilvánulásai és az azokban legfeljebb részlegesen kifejeződő egyedi és kimeríthetetlen belső gazdagsága között. A szerep-fogalom ilyen felfogása csakúgy, mint az alapjául szolgáló humanisztikus emberkép, más korszakokban és kultúrákban ismeretlen. Ennek dacára más korok és kultúrák értelmezése során is eredményesen alkalmazhatjuk a társadalmi szerep fogalmát – mint analitikus kategóriát (Plessner 2003. 8:204–205). A Gilbert Ryle és Geertz által használt megkülönböztetést kölcsönvéve azt mondhatjuk tehát, hogy a társadalmi szerep „sűrű” (vagyis egy lokális kultúra normatív elköteleződéseit kifejező), humanisztikus fogalma alapján meghatározhatjuk a szerep „ritkább” (kevésbé kontextus-függő, elvontabb, inkább leíró, mint értékelő) kategóriáját. Azonban ez a származtatott analitikus kategória sem mondható tökéletesen értéksemlegesnek, nem tagadhatja le az eredetét kultúránk egyik kitüntetett „sűrű” fogalmában. Amikor tehát a kultúrák sokféleséget eurocentrikus elfogultság nélkül affirmáló humanisztikus emberfelfogás jegyében értelmezünk más kultúrákat – például a társadalmi szerep kategóriáját alkalmazva – akkor voltaképpen a saját kulturális elköteleződésünkkel összhangban mi magunk teremtyük meg a kultúráközi megértést lehetővé tevő közös alapot (Plessner 2003. 5:191, 221).

E ponton azonban joggal kérdezhetjük: ha a filozófiai antropológia feladata az, hogy explicit formában kidolgozzon egy végső soron a nyugati hagyományban gyökerező egyetemleges emberfogalmat, akkor mi védi meg attól, hogy (Horkheimer kifejezésével élve) „provinciális” elfogultságaink pusztá kivételé-

sévé válják? E tekintetben két fontos kíváncsi kérdés szűrhető le Plessner írásából. Egyrészt Plessner hangsúlyozza, hogy a filozófiai antropológia kategóriái nem „lezáróan teoretikus,” hanem „feltáró-exponáló” funkcióval bírnak (Plessner 2003. 8:39). Ez alatt feltehetőleg azt érti, hogy egy jól megválasztott antropológiai kategória nem holmi absztrakt univerzálé, amely közös nevezőre hozza a kultúrákat, hanem éppen a különbségeik pontos megragadásához kínál szempontot. Másrészt e szempontok kijelölése során a filozófiai antropológia nem szorítkozhat egy adott kultúrában áthagyományozódott emberkép pusztá reprodukciójára. Ez a kulturálisan adott emberkép csak egy nélkülözhetetlen előzetes megértés formájában segítheti a biológiai élet sajátlagosan emberi formájából következő egyetemes orientációs szükségletek azonosítását. Az egyetemes orientációs szükségletekre vonatkozó analitikus kategóriák pedig csupán a mindig és mindenhol az embernek szegeződő kérdéseket azonosítják, melyek fényében megmutatkozhat a koronként és kultúránként eltérő válaszok sokfélesége (Plessner 2003. 8:217).

Geertz és követői azonban nem számolnak azzal a lehetőséggel, hogy az emberre jellemző biológiai életforma vizsgálata kulcsot adhat a kulturális sokféleség alapját képező egyetemes orientációs szükségletekhez. Feltehetőleg azért nem, mert nem akarják a kultúra *sui generis* dimenzióját kiszolgáltatni reduktív természettudományos magyarázatoknak. Szemmel láthatólag úgy gondolják, hogy csak akkor kerülhetjük el ezt a veszélyt, ha egyáltalán nem firtatjuk az ember kulturális megnyilvánulásainak természeti-biológiai alapjait. Ám valójában éppen ez a defenzív alapállás engedi át a terepet a természettudománynak. Eleve adottnak veszi ugyanis azt, hogy csak a természettudományok illetve a biológiai élet valamely módozata tekintetében. Amint már jeleztem, nincs okunk elfogadni ezt az előfeltevést.

Már csak azért sem, mert az emberre mint második természettel rendelkező lényre vonatkozó általános megállapítások tabusítása nemcsak elméleti következményekkel jár. Ebben az összefüggésben is megfontolandó Plessner értelme önértelmezéseink önbeteljesítő volta kapcsán. Ha például a nyugati modernitás nézőpontjából gondolkozva és az esszencializmus mumusától való rettegésünkben eleve kizárjuk azt a lehetőséget, hogy az emberi életforma invariáns jellegzetességei bizonyos egyetemes érvényű normákat implikálnak, akkor még ha tévedünk is, a magunk szerény módján – morális elköteleződéseink aláaknázásával – azért hozzájárulhatunk saját kultúránk elembertelenedéséhez.¹¹

¹¹ Az esszencializmus tabusításával szakít Ikäheimo (2023). Tézise szerint a kultúrák és történelmi korok sokfélesége ellenére megállapítható az emberi életformának egy mindig és mindenhol érvényes immanens normája, amely végsősoron az emberi faj invariáns (közös normákra ráutalt, jövőre-nyitott, és kooperációt megkövetelő) biológiai konstitúciójában gyökeredzik, és ezért zsinórmértékül szolgálhat egy univerzális érvényű, immanens társadalomkritika számára: nevezetesen a személyek közötti kölcsönös elismerés feltétlen követelménye. A biológiai fajfogalom szerepére még visszatérek a 6. alfejezetben.

4. Poszthumanizmus és transzhumanizmus

Az ember-fogalom kultúratudományos indíttatású kritikussai az emberi lény plaszticitására emlékeztetve érvelnek amellett, hogy a kultúrák sokfélesége nem hozható az általában vett emberi életforma közös nevezőjére. A darwini evolúcióelmélet és a tudományos-technikai fejlődés felgyorsulása szülte meg azt az újabb keletű gondolatot, hogy plaszticitásunk következtében életformánk akár teljesen el is veszítheti emberi formáját. Először Nietzsche játszik el azzal a lehetőséggel, hogy az ember talán csupán „híd” az „emberfeletti ember”-hez, melyen csak akkor tudunk átmenni, ha nem hallgatunk a részvét szirén-énekére, elvetjük azt a nevezetes terentiusi mottót, hogy „semmi se idegen tőlem, ami emberi,” és kíméletlen szelektivitással nemesíteni kezdjük az emberi fajt (Nietzsche 1886. 79–83, 126–28). A huszadik századi tapasztalatok fényében okkal kelt gyanakvást minden olyan javaslat – például Peter Sloterdijké (1999) – amely ebbe az irányba mutat. Megjelent viszont helyett az emberfogalom meghaladásának három újabb módzata, melyek kapcsán más okokból indokolt fenntartásokkal élünk: a technológiai poszthumanizmus és a biotechnológia, illetve a mesterséges intelligencia lehetőségeivel számoló transzhumanizmus.

A technológiai poszthumanizmus központi tézise szerint valójában már nem is emberek vagyunk, hanem a mesterséges kiterjesztéseinkkel összenőtt hibrid lények, kiborgok (Haraway 1985). Csakhogy a *homo sapiens* a kezdetektől fogva szimbólumokkal és szerszámokkal összenőtt élőlény volt, melynek már az evolúcióját is meghatározták a saját mesterséges kiterjesztéseiből származó újszerű szelekciós nyomások. Az ember az antikvitásból eredeztethető terminus szerint mindig is kénytelen volt „második természetet” kölcsönözni magának, és ennyiben „természetesen mesterséges” lény (Plessner 1975. 309–321). Hasonlóan érvel Clark (2004), aki szerint újszerűnek tűnő szimbiózisunk a technológiával nemhogy nem „poszthumán,” hanem éppen a legalapvetőbb emberi jellegzetességünket tükrözi. Az emberi lény ugyanis egyfajta „természetes született kiborg,” amely képes arra, hogy testsémájába újabb és újabb eszközöket beépítve újradefiniálja a határt önmaga és a világ között.

Ezt az elmefilozófiai megfontolást kiegészíthetjük egy eszmetörténeti észrevétellel. A későmodernitásban szélsőséges formában megmutatkozó plaszticitásunk korántsem cáfolja a humanisztikus emberfogalmat. Már a reneszánsz humanizmus kulcsszövege, Pico della Mirandola *Az ember méltóságáról* szóló írása is kaméleonként, természettől meghatározatlan és önmagát korlátlanul alakítani képes lényként írja le az embert. Piconál még jól látható, hogy ez az anti-eszszencialista negatív antropológia abban a teológiai koncepcióban gyökeredzik, amelyet Nüsszai Szent Gergely 4. századi egyházatyja fogalmazott meg a legvilágosabban *Az ember teremtéséről* szóló értekezésében: az istenképmásként elgondolt ember szabadsága és próteuszi plaszticitása Isten megfoghatatlanságát tükrözi. Gergely felfogásában – ahogy majd Cusanuséban és Giordano Brunoé-

ban is – az emberre jellemző szakadatlan technológiai innováció mozgatórugója nem a dolgok uralására törekedő hübrisz, hanem az a fenyegetett védtelenség és világra-nyitottság, amely a meghatározhatatlan és ezért önmaga számára is kiismerhetetlen istenképmás sajátja (Carlson 2008. 75–117). Ha nem feledkezünk meg ezekről a korábbi koncepciókról, akkor nem a humanisztikus emberfogalmat, hanem sokkal inkább a poszthumanizmus hangzatos szlogenjét kell okafogyottnak gondolnunk.¹² Abból, hogy életünket a technológiával való mind szorosabb szimbiózisban éljük, korántsem következik az, hogy idejétmúlt esz-szencializmusnak kellene tekintenünk az ember fogalmát.

A transzhumanizmusnak nevezett irányzat képviselői azonban nem elégednek meg azzal, hogy az emberi életforma gyökeres átalakulását konstatálják, hanem célként tűzik ki a meghaladását. Ehhez jelentheti a kulcsot az emberi természet biotechnológiai módosítása. A „morális transzhumanizmus” mellett érvelő Ingmar Persson és Julian Savulescu például ugyanaz az aggály vezérli, mint amelyet Günther Anders fogalmazott meg az 1950-es években (Persson és Savulescu 2010). Nevezetesen az, hogy a morális belátóképességünk nincs arányban azokkal a pusztító erővel, amelyeket a tudományos-technológiai racionalitás ad a kezünkbe. E problémát orvosolandó Anders egyfajta aszketikus spirituális gyakorlatot írt elő: szakadatlanul táplálnunk kell magunkban a félelmet önmagunktól. Persson és Savulescu szerint viszont csak akkor kerülhetjük el a kollektív öngyilkosságot, ha biotechnológiai manipuláció révén módosítjuk a morális képességeinket. Ám Persson és Savulescu mintha nem vetne számot azzal, hogy a technika története egyetlen, mind kevésbé irányítható, öngerjesztő folyamat, az előre nem látható következmények lavínája. Az ún. biokonzervatív álláspont képviselői ezért is ellenzik azt, hogy egy minden természeti adottságot felülíró „hiperágencia” tárgyává tegyük magunkat (Jonas 1979; Habermas 2005; Sandel 2009).

A mesterséges intelligencia lehetőségeit a középpontba állító transzhumanisták azzal a lehetőséggel számolnak, hogy elménket az eleven test béklyóiból kiszabadítva hamarosan áttelepíthetjük a technológiai dimenziójába, egy olyan mesterséges intelligenciába, amely önmaga rekurzív fejlesztése révén egy „Szingularitás”-nak nevezett pillanatban valamiféle isteni szuperintelligenciává alakul. Ezzel szemben erős érvek, mégpedig nem empirikus, hanem filozófiai érvek szólnak amellett, hogy az, amit az „elme” kifejezés alatt értünk, csak egy

¹² A poszthumanisták „bombasztikus” próféciait és az általuk kimérává változtatott humanizmus ellen bevetett szalmabáb-érveiket alapos bírálathoz veti alá Losoncz (2021), aki Robert Kurz nyomán a későkapitalizmusra jellemző absztrakció tünetének látja a poszthumanista divatokat. Ezt a diagnózist árnyalhatja Ruddick (2015) meglátása: az antihumanista teóriák sokszor a humanista eszmények ideológiai kisajátítására adott aszketikus reakciók, melyek azonban a személyes autonómia utolsó bástyáit is lerombolva csak növelik az orvosolni kívánt bajt.

testesült életfolyamat összefüggésében működhet.¹³ A Szingularitás víziója ezért a karteziánus dualizmus szélsőséges formájának tűnik, amely ráadásul sokszor egy szekuláris vallás ismérveit is mutatja (Grassie 2009). De még ha vitatnánk is az elme testesültségét: hogyan ismerhetnénk magunkra abban a számunkra elképzelhetetlen módban, ahogy tudattartalmaink beépülnek majd a Szingularitás utáni szuperintelligenciába? Ha viszont nem tudjuk életünk folytatásaként elképzelni az eljövendő szuperintelligenciát, akkor aligha láthatjuk abban öröklétünk zálogát. Ezért okkal láthatjuk úgy, hogy a Szingularitás prófétái egy olyan bulira készülődnek lázasan, amelyre nem kaptak meghívót (De Mul 2021. 351–352). Akadnak olyan transzhumanisták, akik felvállalják ezt a paradox álláspontot. Ők amellet érvelnek, hogy amennyiben sikerül majd létrehozunk egy olyan mesterséges intelligenciát, amely alkalmasabb nálunk a jó életre, úgy morális kötelességünk lesz törekedni önnön kihalásunkra (Shiller 2017). Amint arra Bernard Williams rámutat, a filozófiai gondolkodás nem tudja elkerülni az ehhez hasonló zsákutcás konklúziókat, ha arra formál igényt, hogy egy minden elfogultságtól mentes abszolút nézőpontból gondolkodjon a dolgokról (Williams 2002. 152).

A humanizmus kultúratudományos kritikája, a poszthumanizmus és a transzhumanizmus egyaránt az emberi lény plaszticitásából indul ki. Noha egyik kritikai megfontolás sem indokolja a humanisztikus emberfogalom elvetését, egy fontos tanulsággal azért szolgálnak. Kétségtelenül téves esszencializmusnak kell tartanunk minden olyan nézetet, amely megváltoztathatlan biológiai adottságok összességeként gondolja el az emberi természetet. Még a biológiailag adott „első” természetünk is csak egy általunk létrehozott lokális kultúrával kiegészülve, annak tárgyi eszközeivel megtámogatva és szimbolikus struktúrái által értelmezve életképes egyáltalán; és ez a második természet akár át is formálhatja az első. A modernitásban a lokális kultúrák fokozott mértékben érintkeznek, keverednek, és konvergálnak egymással, miközben egy folyamatosan gyorsuló, már-már követhetetlen sebességű átalakuláson mennek keresztül. Éppen az emberi plaszticitás felfokozott tapasztalata hajlamosít bennünket a jelen tanulmány elején tárgyalt absztrakt, formalisztikus önértelmezésekre, vagyis arra, hogy ne úgy gondoljunk magunkra, mint a biológiai élet egyik formáját megvalósító lényekre. Ám fontos észrevenni, hogy a modernitás formalizmusa csak az emberi jelleg szélsőségesen kiélezett és fogalmilag reflektált módosulata. Nem véletlen, hogy az evolúcióbiológiában gyakran használatos a „modern ember” kifejezés abban a kiterjesztett értelemben, amely felöleli az ősbibb hominid fajoktól elkülönülő *homo sapiens* teljes történelmét.

¹³ Ez következik pl. Plessner elgondolásából is (Dornbach 2023). Ezért alighanem csak határesetként gondolható el és hozható létre talán egy olyan robot, amely az állati életformát szimulálva tudattal rendelkezik (Bronfman, Ginsburg és Jablonka 2021).

5. Az antropocentrizmus ökológiai kritikája

Bár egyes transzhumanisták szerint hamarosan jó okunk lesz rá, hogy távozzunk a színről, sokasodnak az arra utaló jelek, hogy e kétes cél érdekében talán nem is kell különösebben fáradoznunk. Elég lehet folytatnunk a Föld éghajlatát destabilizáló széndioxid-kibocsátást, a biodiverzitás pusztítását, a termőtalaj kimerítését, és környezetünk elárasztását ismeretlen hatású szintetikus vegyületek ezreivel. Ezzel a lehetőséggel számol a humanizmus *ökológiai* kritikája, csak éppen a transzhumanisták eszkatológiai bizakodása nélkül. Nyilvánvalónak tűnik ugyanis, hogy az ökológiai válságért nemcsak a végtelen növekedésen alapuló gazdasági berendezkedésünk, hanem a globalizált modernitás szemellenzős antropocentrizmusa is felelős. Az ún. „biocentrikus” vagy mélyökológia képviselői ezért azt javasolják, hogy az ökoszférát ne csak az emberi érdekek viszonylatában tekintsük értékesnek (Naess 1986). Ismerjük el, hogy nem-emberi élőlények is rendelkeznek jogokkal, és ezen az alapon alakítsunk ki velük egy kölcsönösen méltányos viszonyt (Serres 1990). Haladjuk meg azt a nyugati civilizációban meggyökeresedett „excepcionalista” felfogást, amely az embert a természetén kívül álló és annak uralására hívatott lényként fogja fel, és gondoljuk el magunkat újra a természet részeként.

Már Max Horkheimer és Theodor W. Adorno is amellet érvelt *A felvilágosodás dialektikájában*, hogy a magát szuverénnek gondoló emberi ész csak egyféleképpen parancsolhat megálljt saját önpusztító dinamikájának. Nevezetesen ha ráébred: mivel az emberi ráció végső soron az önfenntartási ösztönben és a természet túlerejétől való félelemben gyökeredzik, ezért az ész törekvése a külső-belső természet uralására maga is egy vak természeti kényszerűség folytatása kifinomultabb eszközökkel. Ezt a felismerést segítheti elő az a tapasztalat, amelyre Horkheimer és Adorno még csak futólag utal. Mint írják, a modern ember újra megtapasztalhatja ősei mitikus rettegését a természettől – csak éppen annak tudatában, hogy a pusztító lángtengert ezúttal mi magunk szabadítottuk magunkra, mégpedig azért, mert észműködésünk legmélyén még mindig egy vak természeti kényszer munkál:

A verőfényes nappal páni félelme, mellyel az emberek hirtelen tudatára ébredtek a természet mindenhatóságának, párjára lelt abban a félelemben, amely ma minden pillanatban kitörni készül: az emberek arra várnak, hogy a kiúttalan világot lángba borítsa annak az összességnek a hatalma, amely ők maguk, s amely mégis kicsúszik a kezükből (Horkheimer–Adorno 2020. 47).

Noha ezek az 1944-ben írott sorok még a világháborúkra reflektálnak, a globális felmelegedés korában aktualitásuk, ha lehet, csak még szembeszökőbb.

Horkheimer és Adorno helyesen látják, hogy civilizációnk nem destabilizálná a földi természetet, ezzel önmagát is végveszélybe sodorva, ha nem lennénk

magunk is még mindig természeti lények. Ám nem vesszük észre azt, hogy értethetlenné válik a természetre gyakorolt romboló hatásunk *léptéke*, amennyiben abból indulunk ki, hogy csupán egy vagyunk a számtalan természeti életforma között. Ha számot akarunk adni az általunk okozott pusztítás mértékéről, pontosabban mértéktelenségéről, akkor azt a tényt kell szem előtt tartanunk, hogy mind a szükségleteink és vágyaink, mind a hatókörünk tekintetében rögzítetlen és szabad, vagyis a hagyományos terminussal élve szellemi lények vagyunk. Ahogy Vittorio Hösle fogalmaz, „ha az ember csak szellemi lény volna, nem tudna ártani a természetnek; ha csupán egy organizmus volna, nem tudna ilyen mértékben ártani neki. Az embert csak akkor lehet antropológiailag adekvát módon megragadni, ha organizmusként és egyszersmind szellemi lényként értelmezzük” (Hösle 1992. 192). Ezért az embert a természetén kívül álló lényként elgondoló excepcionalizmus éppoly tarthatatlan, mint az emberi életforma alapvetően egyedülálló jellegét és szellemi voltát tagadó álláspont.

Már az antropocén fogalma is arra a tényre utal, hogy az ember minden más fajtól eltérő léptéken gyakorol hatást a többi életformára. Tetszik vagy nem tetszik, most már felelősek vagyunk az ökoszféra egészéért, és ennyiben életformánk nem illeszkedhet problémamentesen a természet kontinuumába. Az antropocén fogalmának bírálói helyesen mutatnak rá arra, hogy az elhatalmasodó ökológiai katasztrófa nagy mértékben esetleges történelmi tényezőknél és partikuláris érdekek diktálta döntéseknek tudható be. Ám mivel ezeknek a kontingens fejleményeknek szükséges előfeltételei az általában vett emberi életforma sajátosságai, az ökológiai katasztrófa elkerülhetlenné teszi a szembesülést életformánknak a földi természetben elfoglalt problematikus helyével (Chakrabarty 2009). Ezért az antihumanizmus és a poszthumanizmus hullámaint követően az antropocén tapasztalata kikényszeríti az ember visszatérését a filozófiai gondolkodásba (Watkin 2017, Bajohr 2020).

Ha kimondatlanul is, de még a mélyökológia képviselői is kénytelenek kiktartani az antropológiai különbség mellett. Amikor azt indítványozzák, hogy egyenlő partnerként tekintsünk a nem-emberi természetre és tartsuk tiszteletben a nem-emberi természeti létezők jogait, a felelősségtudatunkra apellálnak. Az itt jelentkező ellentmondásra Bernard Williams hívta fel a figyelmet (Williams 1995. 237). A mélyökológia képviselői elvileg tagadják a diszkontinuitást az emberi életforma és a nem-emberi természet között. Ugyanakkor maguk is feltételezik a sajátosan emberi képességet arra, hogy felülemelkedjünk természeti meghatározottságunkon, és a rövidlátó önzést félretéve normák szerint cselekedjünk. Ezen a belátáson alapul a Hans Jonas (1979) által kidolgozott környezetetika, amely csak annyiban szakít az antropocentrizmussal, hogy intrinzikus értéket tulajdonít a nem-emberi élőlényeknek, ám egyedül az embert tekinti képesnek bármilyen érték felismerésére és megőrzésére.

Ez a megfontolás közvetlenül érinti a kultúratudományos antihumanizmus azon módozatait is, amelyek azt hangsúlyozzák, hogy a Nyugat antropocentriz-

musa fontos ideológiai munícióval szolgált a természettel harmonikusabb viszonyban élő népeket leigázó és kiirtó gyarmatosító hatalmak számára. Ezért egyes poszt-kolonialista kritikusok szerint a gyarmatosító múlttal való leszámolás is csak akkor járhat sikerrel, ha megszabadulunk a hübrisztikus antropocentrizmusunktól – akár a bennszülött kultúrákban kialakult világképek bizonyos elemeit átvéve, akár a természetnek és a dolgoknak ágenciát tulajdonító poszthumanista elméletekre támaszkodva. Axel Honneth 2023 júniusában a *Die Zeit*-ban közölt véleménycikkben reflektált ezekre a felvetésekre. Noha a posztkolonialista kritikák igazságmagját elismerte, arra hívta fel a figyelmet, hogy ezek a megfontolások óhatatlanul a morális felelősségtudatunkra apellálnak:

Már csak ezért sem mehet a Nyugat kritikája olyan messzire, hogy a fürdővízzel, vagyis a természetten fölülkerekedő emberrel együtt rögtön a csecsemőt is kiöntse, vagyis az ember reflexív számonkérhetőségét. Aki ma rehabilitálni szeretné az Európán kívüli világképek természetfelfogásait, és jóvá szeretné tenni a múlt igazságtalanságait, az nem adhatja át magát egy olyan alapvető kritikának, amely az embert nemcsak az észszerű távolságtartás képességétől fosztaná meg, hanem attól a felelősségtől is, amellyel a tetteiért és mulasztásaiért tartozik. [...] A Nyugat ma indokoltan találja magát a vádlottak padján. Vállalnia kell a felelősséget azokért a brutális bűnökért, amelyeket a Globális Dél gyarmatosított népei ellen elkövetett; és valamiképpen módosítania kell a világképét, hogy ne az ember legyen az etikai mércéje mindannak, ami jó és helyes. Ám mindezt a Nyugat csak akkor tudja majd idővel megszívlelni, ha ragaszkodik eredeti önértelmezésének egyetlen kis maradékához: az őt körülvevő világban betöltött sajátos reflexív szerepe alól az embernek nem szabad kibújni. (Honneth 2023)

6. Az *antropocentrizmus állatetikai kritikája*

Hasonló szellemben felelhetünk azoknak, akik szerint csak akkor alakíthatunk ki méltányosabb viszonyt az állatokkal, ha feladjuk az antropológiai különbség gondolatát. Ebben az összefüggésben is elmondható az, hogy bármilyen hivatkozás a moralitás vagy az objektív igazság normájára előfeltételezi azt a képességünket, hogy bizonyos normákat elismerjünk és azokhoz igazodjunk. Vagyis azt, ami az emberi életformában alapvető értelemben egyedülálló. Az emberre jellemző normatív magatartások evolúciós előzményeit és biológiai alapjait megtalálhatjuk ugyan a nem-emberi élőlényeknél; elvégre minden organizmus bizonyos attraktor-állapotokra törekedik, az állatok pedig célvezérelt, észlelés és affektív értékelés által vezérelt mozgásra is képesek. De az antropomorfizmus hibájába esnénk, ha a varjak, főemlősök vagy elefántok körében megfigyelhető szabályszerű magatartásformákat normakövetésként írnánk le. Amikor normákra hivatkozunk, vagy azok betartását számonkérjük másokon, akkor arról teszünk tanúbizonyságot, hogy tisztában vagyunk a normák és a tények közötti fogalmi különbséggel, és ezt másoktól is elvárjuk. Ehhez képest egy organizmus attraktor-állapota vagy egy gorillacsoport belső hierarchiája legfeljebb átvitt értelemben normatív. Továbbá csak annyiban tudunk

normákhoz *mint* normákhoz viszonyulni, amennyiben magunkat legalább implicit módon egy normatív beállítódásokra képes életformához tartozó lényeknek tudjuk. Ezért mindenki, aki érvényesnek szánt kijelentést tesz mondjuk a természetben elfoglalt helyünkről, vagy a nem-emberi állatokkal szembeni helyes bánásmódról, kimondatlanul is feltételez valamit, ami az emberi életformában legjobb tudomásunk szerint egyedülálló. Az, ahogyan a nem-emberi állatokkal szembeni bánásmódról gondolkodunk szükségszerűen antropocentrikus abban a minimális értelemben, hogy csak az emberi életforma részeseként vagyunk képesek egyáltalán gondolkodni, és csak embertársainkkal tudjuk a belátásainkat megvitatni. Az antropológiai különbség állatetikai alapú elutasítása ezért ismét csak egy performatív ellentmondáshoz vezet. Erre mutat rá már Rousseau *Emil*-jében is a „savoyai vikárius”, amikor így felel azoknak a kortársainak, akik az embert csupán egy állatfajnak látnák a sok közül: „Aljas lélek, szomorú filozófiád tesz hozzájuk hasonlónak; vagyis inkább hiába akarod magadat lealjasítani, szellemed tanúságot tesz elveid ellen, jótékony szíved megcáfolja elméletedet, és még tehetségeiddel való visszaélésed is ezek kitűnőségét bizonyítja önmagad ellen” (Rousseau 1911. 390).

Amint Rousseau polémijából is látható, az antropocentrizmus etikai élű kritikája korántsem új. Nem véletlenül szokás ezt a kritikát a morális univerzalizmus évszázadok óta zajló kiteljesedéseként beállítani, az utolsó és egyben legmakacsabb partikularizmus meghaladásaként. Eme álláspont szószólói Peter Singer nyomán a „rasszizmus” kifejezés analógiájára képzett „speciesism” terminussal utalnak az általuk bírált elfogultságra. A kifejezésben sugalmazott párhuzam azonban sántít. John Stuart Mill meghatározása szerint egyedek valamely csoportja akkor alkot egy természetes fajtát (*natural kind*), ha nemcsak valamilyen konvenció szerint vehetők egy kalap alá, hanem rendelkeznek közös intrinzikus tulajdonságokkal (Smith 2015. 24–25). Továbbá akkor mondhatjuk azt, hogy két egyed különböző természetes fajtákhoz tartozik, ha a köztük lévő különbségek nem korlátozódnak egyes felsorolható jegyekre, hanem „kimeríthetetlenek” és nem visszavezethetők valamilyen közös okra. A rasszfogalmak ebben az értelemben nem természetes fajtákat jelölnek, hanem pusztán társadalmi konstrukciókat. Bizonyos genetikai jegyek alapján ugyan lazán elkülöníthetők a *homo sapiens* földrajzilag meghatározott populációi. Ezek a megkülönböztető jegyek azonban elszigeteltek, csak természettudományos vagy orvosi szempontból, illetve történelmi gyökerű társadalmi következményeik okán relevánsak, és jelentőségük az egyén fenotípusa szempontjából eltörpül az egyes populációkon belüli különbségekhez képest (Witherspoon 2007). A rasszfogalmak tehát nem alapulnak a milli értelemben kimeríthetetlen különbségeken. Ezzel szemben az ember fogalma nem pusztán társadalmi konstrukció. Az embert a hozzánk leginkább hasonló állatoktól megkülönböztető jegyek kimeríthetetlenek, és nem vezethetők vissza valamely közös okra, ezért az „ember” fogalma egy természetes fajtára vonatkozik.

Ez nem jelenti azt, hogy az „ember” szóval jelölt, kitüntetett normatív jelentőséggel bíró természetes fajta azonosítható volna a *homo sapiens* nevű biológiai fajjal. Merőben esetleges körülményeknek tudható csak be az, hogy a két fogalom terjedelme jelenleg történetesen egybeesik. Tegyük fel, hogy őseink nem szorították vagy irtották ki a neandervölgyi embert: biztos, hogy e hominid faj velünk élő egyedeit nem volna indokolt embertársainknak tekintenünk? És ha a biokonzervatív intelmekkel dacolva a jövőben létrehoznánk olyan érző, értelmes, cselekvőképes élőlényeket, amelyek nem sorolhatóak a *homo sapiens* fajhoz: megtehetjük vajon, hogy nem vesszük őket emberszámba? A biológiai fajfogalom, mivel értéksemleges, aligha bírhat normatív jelentőséggel (Kronfeldner 2018. 216). Az ember normatív fogalma ezért nem szűkíthető a *homo sapiens*-re. Ugyanakkor a tanulmány elején vázolt okokból arra is ügyelnünk kell, hogy ne üresítsük ki a szóban forgó emberfogalmat a formalizmus hibájába esve. A fogalom kidolgozása során a természeti meghatározottságunkkal, vagyis sajátlagosan emberi képességeinknek a testi létezéshez kötődő feltételeivel is számot kell vetnünk. Egy természetfilozófiailag kidolgozott tartalommal, ám egyben normatív jelentőséggel is bíró emberfogalomra van tehát szükség, amely a *homo sapiens* természettudományos fogalmánál általánosabb, a személy vagy a szubjektum formális fogalmainál viszont konkrétabb. Itt mindjárt felmerül az a kérdés, hogy a két pólus közötti spektrumon mégis melyik absztrakciós szinten határozzuk meg a kívánt emberfogalmat.

Vegyünk először fontolóra egy viszonylag általános meghatározási lehetőséget. Amikor Arisztotelész illetve Plessner az elevenség növényi és állati alpmódzataitól megkülönböztették azt az alpmódzatot, amelyet Arisztotelésznél a gondolkodás képessége, Plessnernél pedig az excentrikus pozicionalitás jellemez, akkor mindketten életformánknak egy olyan természetfilozófiailag megalapozott és *generikus* (vagyis nem faj-specifikus) fogalmát alkották meg, amely elvileg a *homo sapiens*től különböző hipotetikus fajokat is magába foglalhat. Az egyik lehetőség tehát az, hogy nagyjából ezen az absztrakciós szinten mozogva dolgozunk ki egy generikusan értett emberfogalmat. Ha erre vállalkozunk, akkor érdemes abból a körülményből kiindulnunk, hogy e fogalomalkotási kísérletbe bizonyos normatív kérdésekkel szembesülve vágunk bele. Ez azért tűnik fontosnak, mert a normatív beállítódásokra való képesség feltételezi az élőlény szabadságát, reflexív öntudatát és ráutaltságát valamilyen második természetre. Kézenfekvőnek tűnik tehát az ember normatív értelemben releváns generikus fogalmát is e képességekre tekintettel meghatározni. Egy lehetséges meghatározás a következő volna: az ember normatív értelemben releváns, generikus fogalma kiterjed minden olyan faj egyedeire, amelynek biológiai konstitúciója, legyen bár az a miénktől eltérő, a miénkhez hasonlóan aluldeterminálja az élőlény magatartását, és ezért öntudatos kontrollra, valamint egy normákat is magába foglaló, alapvetően közös második természet állványzatára szorul. Tekintettel morális képességeink gyarlóságára és a dehumanizáció „csúszós lejtő”-jére, a

szóban forgó fajok csökkent képességű egyedeit is indokolt ebben a normatív értelemben embernek tekinteni. Az eképpen meghatározott fogalom tartalmilag telítettebb a személy vagy szubjektum fogalmánál. Ugyanakkor elkerüli azt, hogy valamely biológiai fajhoz való tartozás pusztán tényét tegye az emberi státusz kritériumává. Noha a javasolt ismerv közvetlenül fajokra vonatkozik, egy adott fajhoz (mondjuk a *homo sapiens*hez) tartozás ténye csak annyiban implikálja az egyedek emberi státuszát, amennyiben a faj megfelel az ismervnek.

Ahhoz viszont alighanem túl általános a vázolt emberfogalom, semhogy fogódzót kínálhasson például az élet elejét és végét vagy a társadalmi nemeket érintő vitákban, vagy annak a kérdésnek a mérlegeléséhez, hogy mennyiben szükséges a jó élethez egy minimálisan intakt nem-emberi természet mindennapos megtapasztalása. Ezért okkal gondolhatjuk úgy, hogy helyesebb a biológiai élet imént vázolt alaplódozatát inkább valamilyen formális terminussal jelölni, és e generikus besorolást szem előtt tartva az ember fogalmát konkrétabb módon meghatározni. Ezen a ponton viszont nehéz kérdések egész sorával találjuk magunkat szemben. Milyen szerepet kapjanak a fogalom meghatározásánál azok az egymással funkcionális összefüggésben álló testi jegyek, amelyeknek köszönhetően az egyetlen jelenleg ismert emberi faj megfelel az imént vázolt generikus ismervnek (pl. a neoténia, az ösztönkésztetések háttérbeszorulása illetve dedifferenciálódása, a beszédképesség, a szembefordítható hüvelykujj, a mások által követhető szemmozgás)? És tulajdoníthatunk bármilyen normatív jelentőséget olyan fontos biológiai jellegzetességeinknek, amelyek a javasolt generikus ismerv szempontjából nem, vagy csak kevésbé relevánsak (pl. a viszonylag csekély mértékű ivari kétalakúságunknak)? Beépíthetőek-e első természetünk ezen sajátosságai az emberfogalmunkba anélkül, hogy ismét a *homo sapiens* természettudományos fogalmánál kötnénk ki? Szükséges-e életformánk alapvetően történelmi jellegére tekintettel valamiképpen beépíteni a meghatározásunkba az utalást arra a konkrét, történelmileg megvalósult globalizált civilizációra és kultúrára, amelynek hordozója már nem egy nép vagy népcsoport, hanem az emberiség? Ezekre a kérdésekre nem fogunk tudni pusztán empirikus adatok elemzése révén választ találni. Az ilyen jellegű kérdések mérlegelése filozófiai reflexiót igényel – mégpedig azt a módozatát, amelyet filozófiai antropológiának nevezünk.

III. ÖSSZEGZÉS

Áttekintésemben arra vállalkoztam, hogy a filozófiai antropológiát a reflektálatlan antropocentrizmus és az antihumanizmus harapófogójából kiszabadítva előzetes fogalmat alkossak eme vizsgálódási irány lehetőségeiről és feladatairól. Reflektálatlan antropocentrizmusnak azokat az álláspontokat neveztem, amelyek megfelelnek arról, hogy az emberi lény az organikus élet egyik módo-

zata. E vakfoltot orvosolandó szükséges kidolgozni egy olyan elméletet, amely nem formalisztikusan, hanem a természetbe beágyazott élőlényként értelmezi az embert, ám ugyanakkor normatív orientációt is képes nyújtani. Ez a vállalkozás azonban akkor is vitathatónak tűnhet, ha az ellenkező oldal felől közelítünk hozzá, vagyis a reflektálatlan antropocentrizmus antihumanista bírálatai felől. Az antihumanizmus különböző változatai mind-mind súlyos történelmi tapasztalatokra reflektálnak. Az egyes változatokkal szemben megfogalmazott ellenérveim nagy vonalakban előrajzolják azt, hogy mit is mondhat az emberi életformáról a filozófiai antropológia – és mit nem.

A mizantróp antihumanizmus helyesen ismeri fel a humanisztikus ember-eszmény elégtelenségét. Plaszticitásunkra tekintettel mégis el kell utasítanunk az ember negatív előjelű elméleti meghatározásait, ha csak nem akarjuk, hogy azok önbeteljesítővé váljanak. Éppen az emberi lény plaszticitására hívja fel a figyelmet az ember fogalmának kultúratudományos kritikája. Ám az ebből látszólag következő kulturális relativizmussal szemben amellet érveltem, hogy egy természetfilozófiaiilag megalapozott filozófiai antropológia igenis tehet szubsztantív megállapításokat a kulturális sokféleség invariáns természeti alapjaira nézve. Nem járnak egészen téves úton a poszthumanisták és a transzhumanisták sem, amikor az utóbbi évtizedek tudományos-technikai áttöréseire tekintettel hangsúlyozzák az emberi plaszticitás beláthatatlan következményeit. Ám nincs igazuk, amikor eme következmények fényében elkerülhetetlennek, vagy egyenesen kívánatosnak gondolják az emberi életforma meghaladását.

Az antropocentrizmus ökológiai illetve etika kritikái szintén egy helytálló felismerésből indulnak ki: abból, hogy sem elméleti, sem gyakorlati tekintetben nem tartható az a világkép, amely szerint az ember kívül áll a természetén és annak leigázására hivatott. Ám ebből nem következik az, hogy tagadnunk kellene az emberi életforma normatív elköteleződésekből megnyilvánuló szellemi meghatározottságát, vagyis alapvetően egyedülálló, *sui generis* jellegét. Az antihumanizmus szcientista változata szintén tévesen tagadja ezt. Abból a megalapozatlan feltevésből indul ki ugyanis, hogy amennyiben ember és természet dualisztikus szembeállítását meghaladva természeti lényként akarjuk megérteni az embert, ezt csak az antropológiai különbséget nivelláló reduktív természettudományos magyarázatok révén tehetjük. Ezzel szemben amellet érveltem, hogy a természettudományos magyarázatokat kiegészítő filozófiai biológia alapján kidolgozható az emberi életforma és az antropológiai különbség filozófiai elmélete.

IRODALOM

- Anders, Günther 1961. Commandments in the Atomic Age. In *Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot Claude Eatherly, Told in his Letters to Gunther Anders*. New York, Monthly Review Press. 11–20.
- Anders, Günther 1956a. *Die Antiquiertheit des Menschen Band I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München, Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406704208>
- Anders, Günther 1956b. Reflections on the H Bomb. *Dissent*. 3/2. 146–155.
- Arendt, Hannah 1958/1998. *The Human Condition*. Second Edition. Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226924571.001.0001>
- Bajohr, Hannes 2020. Keine Quallen: Anthropozän und Negative Anthropologie. In Hannes Bajohr (szerk.) *Der Anthropos im Anthropozän: Die Wiederkehr des Menschen im Moment seiner vermeintlich endgültigen Verabschiedung*. Berlin, De Gruyter. 1–16. <https://doi.org/10.1515/9783110668551-001>
- Benjamin, Walter 1942/1980. A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In Walter Benjamin *Angelus Novus*. Budapest, Magyar Helikon. 959–974.
- Bronfman, Zohar – Simona Ginsburg – Eva Jablonka 2021. When Will Robots Be Sentient? *Journal of Artificial Intelligence and Consciousness*. 8/2. 183–203. <https://doi.org/10.1142/S2705078521500168>
- Carlson, Thomas A. 2008. *The Indiscrete Image: Infinitude and Creation of the Human*. Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226093178.001.0001>
- Celenza, Christopher 2010. Humanism. In Anthony Grafton – Glenn W. Most – Salvatore Settis (szerk.) *The Classical Tradition*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 462–467.
- Chakrabarty, Dipesh 2009. The Climate of History: Four Theses. *Critical Inquiry*. 35. 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>
- Clark, Andy 2003. *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies, and the Future of Human Intelligence*. Oxford, Oxford University Press.
- Cooper, David E. 2002. *The Measure of Things: Humanism, Humility, and Mystery*. Oxford, Oxford University Press.
- Deacon, Terrence W. 1998. *The Symbolic Species: The Co-Evolution of Language and Brain*. New York, Norton.
- De Mul, Jos 2021. Transhumanismus aus Sicht der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners. In Olivia Mitscherlich-Schönherr (szerk.) *Das Gelingen der künstlichen Natürlichkeit: Mensch-Sein an den Grenzen des Lebens mit disruptiven Biotechnologien*. Berlin, De Gruyter. 351–365. <https://doi.org/10.1515/9783110756432-017>
- Donald, Merlin 1991. *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Dornbach, Márton 2023. Animal Selfhood and Affectivity in Helmuth Plessner's Philosophical Biology. *The Philosophical Forum*. 54/4. 201–230. <https://doi.org/10.1111/phil.12340>
- Dupuy, Jean-Pierre 2018. Cybernetics Is an Antihumanism: Technoscience and the Rebellion Against the Human Condition. In Sacha Loeve – Xavier Guchet – Bernadette Bensaude Vincent (szerk.) *French Philosophy of Technology: Classical Readings and Contemporary Approaches*. Dordrecht, Springer. 139–156. https://doi.org/10.1007/978-3-319-89518-5_9
- Eagleton, Terry 2020. The Marxist and the Messiah (recenzió Fredric Jameson *The Benjamin Files* című könyvéről). *London Review of Books*. 43/17. web: <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v43/n17/terry-eagleton/the-marxist-and-the-messiah>
- Fischer, Joachim 2008. *Philosophische Anthropologie: Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg–Munich, Karl Alber Verlag.
- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books.

- Geertz, Clifford 1985. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
- Grassie, William 2010. Millennialism at the Singularity. In *Politics by Other Means: Science and Religion in the Twenty-First Century*. Bryn Mawr, Metanexus Institute. 280–300.
- Habermas, Jürgen 2005. *Die Zukunft der menschliche Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt, Suhrkamp.
- Han-Pile, Béatrice 2010. The „Death of Man”: Foucault and Anti-Humanism. In Christopher Falzon – Timothy O’Leary (szerk.) *Foucault and Philosophy*. Oxford, Wiley-Blackwell. 118–142. <https://doi.org/10.1002/9781444320091.ch6>
- Haraway, Donna 1985/2003. A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. In *The Haraway Reader*. London, Routledge. 47–62. <https://doi.org/10.1515/9781474471312-033>
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1821/1995. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Szerk. Johannes Hoffmeister. Hamburg, Meiner.
- Honneth, Axel 2023. Ein Sockel muss bleiben. *Die Zeit*. 2023 június 11, web: <https://www.zeit.de/2023/25/kolonialismus-verbrechen-sklaverei-aufklaerung/komplettansicht>
- Horkheimer, Max 1974/1991. Notizen 1949–1969. In *Gesammelte Schriften*. Band 6. Frankfurt, Fischer.
- Horkheimer, Max – Theodor W. Adorno 1947/1993. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Fischer.
- Hösle, Vittorio 1992. Sein und Subjektivität: Zur Metaphysik der ökologischen Krise. In *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München, Beck. 166–197.
- Ikäheimo, Heikki 2022. *Recognition and the Human Life-Form: Beyond Identity and Difference*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003272120>
- Ikäheimo, Heikki 2023. Our Time Comprehended in Thoughts – Hegel, Humanity, and Social Critique. *Academia.edu*. web: https://www.academia.edu/104019939/Our_time_Comprehended_in_Thoughts_Hegel_Humanity_and_Social_Critique_academia_edu_pdf
- Jonas, Hans 1966/2001. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston/IL, Northwestern University Press.
- Jonas, Hans 1979/1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Ford. Hans Jonas és David Herr. Chicago, University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel 1821/2013. Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pölitz kiadásában. In *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 11–262.
- King, Jeff 2021. An In-Principle Case for Mandatory Vaccination. *Lex-Atlas: Covid 19: A Global Academic Project Mapping Legal Responses to Covid-19*. web: <https://lexatlas-c19.org/an-in-principle-case-for-mandatory-vaccination/>
- Korsgaard, Christine 2020. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198753858.001.0001>
- Kronfeldner, Maria 2018. *What’s Left of Human Nature? A Post-Essentialist, Pluralist, and Interactive Account of a Contested Concept*. Cambridge/MA, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11606.001.0001>
- Lear, Jonathan 2021. We Will Not Be Missed! *The Point Magazine*. 2021 március 16, web: <https://thepointmag.com/examined-life/we-will-not-be-missed/>
- Losonczi Márk 2021. Mi jöjjön a poszthumanizmus után? *Prae*. 2021 április 13, web: <https://www.prae.hu/article/11522-mi-jojjon-a-poszthumanizmus-utan/?fbclid=IwAR1Qq-4TIAi-GOCPX7E2EsCoQYCWEBWst28-l0j2ENTwvg4WvUOKgmXwHhns>
- Marquard, Odo 1995. Der Mensch „Diesseits der Utopie”: Bemerkungen über Geschichte und Aktualität der philosophischen Anthropologie. In *Glück im Unglück: Philosophische Überlegungen*. München, Wilhelm Fink Verlag. 142–155.

- McDowell, John 1994/1996. *Mind and World: With a New Introduction*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674417892>
- Moss, Lenny 2017. Detachment Theory: Agency, Nature and the Normative Nihilism of New Materialism. In Sarah Ellenzeig – John H. Zammito (szerk.) *The New Politics of Materialism: History, Philosophy, Science*. London, Routledge. 227–249. <https://doi.org/10.4324/9781315268477>
- Moynihán, Thomas 2020. *X-Risk: How Humanity Discovered Its Own Extinction*. Falmouth, Urbanomic Media.
- Naess, Arne 1986/2010. The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects. In David Keller (szerk.) *Environmental Ethics: The Big Questions*. Oxford, Wiley-Blackwell. 240–245.
- Niethammer, Friedrich Immanuel 1808. *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*. Jena, Friedrich Frommann.
- Nietzsche, Friedrich 1886/1993. Jenseits von Gut und Böse. In *Kritische Studienausgabe*. Band 5. Szerk. Giorgio Colli – Mazzino Montinari. Frankfurt, Deutscher Taschenbuch Verlag. 9–243.
- Parfit, Derek 2012. We Are Not Human Beings. *Philosophy*. 87/339. 5–28. <https://doi.org/10.1017/S0031819111000520>
- Persson, Ingmar – Julian Savulescu 2010. Moral Transhumanism. *Journal of Medicine and Philosophy*. 35/6. 656–69. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq052>
- Pico della Mirandola, Giovanni 1486/1990. *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*. Ford. Norbert Baumgarten. Hamburg, Meiner.
- Plessner, Helmuth 1928/1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin, Walter De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110552966>
- Plessner, Helmuth 2003. *Gesammelte Schriften*. 10 kötet. Szerk. Günter Dux – Odo Marquard – Elisabeth Ströker et al. Frankfurt, Suhrkamp.
- Polanyi, Michael 1958. *Personal Knowledge: Toward a Post-Critical Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Rousseau, Jean-Jacques 1911. *Emil, avagy a nevelésről*. Ford. Schöpflin Aladár. Budapest, Franklin-társulat.
- Ruddick, Lisa. When Nothing is Cool. The Point. 2015 december 7, web: <https://thepoint-mag.com/criticism/when-nothing-is-cool/>; https://doi.org/10.1057/9781137505965_5
- Sandel, Michael J. 2009. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjz80mc>
- Serres, Michel 1990/2021. *A természeti szerződés*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Kijarat.
- Setiya, Kieran 2017. What Is Man? On a Question We Do Not Know How to Ask [recenzió Roger Scruton On Human Nature című könyvéről]. *Times Literary Supplement*. 2017. július 28, web: <https://www.the-tls.co.uk/articles/roger-scruton-human-nature/>
- Shiller, Derek 2017. In Defense of Artificial Replacement. *Bioethics*. 31/5, 393–399. <https://doi.org/10.1111/bioe.12340>
- Sloterdijk, Peter 1999/2000. *Az emberpark szabályai: Válasz Heidegger humanizmus-levelére*. Ford. Boros János. *Jelenkor*. 18/10. 1026–1040.
- Smith, Justin E. H. 2015. *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691153643.001.0001>
- Thompson, Michael 2004. Apprehending Human Form. In Anthony O'Hear (szerk.) *Modern Moral Philosophy: Royal Institute of Philosophy*. Supplement 54. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/S1358246100008444>

- Thompson, Michael 2011. Forms of Nature: „First”, „Second”, „Living”, „Rational” and „Phronetic”. In Gunnar Hindrichs – Axel Honneth (szerk.) *Freiheit: Stuttgarter Hegel Kongress 2011*. Frankfurt, Klostermann.
- Tomasello, Michael 2014. *A Natural History of Human Thinking*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674726369>
- Watkin, Christopher 2017. *French Philosophy Today: New Figures of the Human in Badiou, Meillassoux, Malabou, Serres and Latour*. Edinburgh, Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.1515/9781474414746>
- Williams, Bernard 1992/1995. Must a Concern for the Environment Be Centred On Human Beings? In *Making Sense of Humanity And Other Philosophical Papers 1982–1993*. Cambridge, Cambridge University Press. 233–240. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621246.021>
- Williams, Bernard 2006. The Human Prejudice. In *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton, Princeton University Press. 132–152.
- Witherspoon, D. J. et al. 2007. Genetic Similarities Within and Between Human Populations. *Genetics*. 176/1. 351–359. <https://doi.org/10.1534/genetics.106.067355>

Episztemikus tekintély: a preempcionista felfogás pár problémája*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16322>

Hallgass az okosabbra! – szoktuk mondani. De mikor minősül valaki „okosabbnak”, és mit jelent „hallgatni rá”? Az, hogy e kérdések körül újabban felélénkült a vita, Linda Zagzebski 2012-es könyvének köszönhető, aki újszerű álláspontot fogalmazott meg a második kérdéssel kapcsolatban. Zagzebski szerint az episztemikus tekintély (az „okosabb” szakszerűen) állásfoglalása *preemptív* indok, azaz minden más indokot irrelevánssá tesz: nemcsak hogy el kell fogadnunk az episztemikus tekintély álláspontját, hanem azon kizárólagos indok alapján kell elfogadnunk, hogy ez az álláspontja. Akármilyen indokaink voltak korábban az adott álláspont ellen vagy akár mellett, nem számítanak; nem egyszerűen kisebb a súlyuk, hanem zéró a súlyuk.¹

Az alábbiakban azt fogom megvizsgálni, hogy a preempcionista felfogás mennyire védhető. Rá fogok mutatni, hogy a felfogásnak komoly korlátai vannak. Az itteni tárgyalás abban különbözik a korábbiaktól, hogy részletesen szemügyre veszem azokat az úgymond közeli eseteket, amelyekben a tekintély és a laikus ott vannak egymás mellett, szabadon kommunikálnak, és megismerhetik egymás indokait. Több esetben csak kiegészíteni fogom az irodalomban szereplő érveket, de teszek két súlyosabb megállapítást is. Meg fogom mutatni, hogy a Zagzebski koncepciójának egy súlyos problémájára javasolt egyetlen megoldás nem tartható, továbbá azonosítani fogom a közeli esetek egy körét, amelyen belül nem szabad preempcióhoz folyamodni. A szűken vett ismeretelméleti problémákra fókuszálok, és nem foglalkozom a preempcióhoz való viszonyulás távolabbi következményeivel.²

* Köszönettel tartozom a referenseknek értékes megjegyzéseikért.

¹ A koncepció lényegi elemei már Kerennél (2007, 2014) megvannak. Keren azonban a preemptív indok fogalmát annak magyarázatára használja, hogy mit jelent azért elfogadni valakinek az álláspontját, mert megbízunk benne, és nem pusztán azért bízhatunk meg valakiben, mert episztemikus tekintély. Zagzebskinek szintén központi témája a bizalom kérdése, de a bizalmat általában másként magyarázza.

² Lackey (2021) szerint éppen a tekintély ilyen értelmezése teszi lehetővé, hogy egyesek visszaéljenek a laikusok helyzetével, ahogy a női betegeiket nem megfelelő módon érintő orvosok tették. Grundmann (2021) ezzel szemben az álhírek elszaporodásért részben a korlátlan

Zagzebski felfogásának bemutatásával kezdem, a második szakaszban a távoli esetek kapcsán sorra veszem az irodalomban tárgyalt fő kérdéseket – a kettős beszámítás érvet a preempcionizmus védelmében, a független indok ellenvétést és a 4000 tabletta problémáját –, a harmadik szakaszban megvizsgálom a közeli eseteket, végül röviden összegzem megállapításaimat.

I. ZAGZEBSKI AZ EPISZTEMIKUS TEKINTÉLYRŐL

Az episztemikus tekintély, pongyolán fogalmazva, az, akire hallgatnom kell. Az pedig, hogy hallgatnom kell-e valakire, azon múlik, hogy állok az illetőhöz képest az adott kérdéshez kapcsolódó ismeretek és kognitív kompetenciák tekintetében. Ezért az episztemikus tekintély fogalma különbözik a szakértő bevett fogalmától, amely nem összehasonlító jellegű.³ Például egyes filozófiai kérdéseknek szakértője vagyok, ám vannak jobb filozófusok, akikre ezekben a kérdésekben hallgatnom kell, míg más kérdéseknek nem vagyok szakértője, mégis vannak olyanok, például a hallgatók, akiknek ezekben a kérdésekben hallgatniuk kell rám.

Az, hogy a „hallgatnunk kell” az episztemikus tekintélyre, Zagzebski értelmezésében azt jelenti, hogy az ő állásfoglalásán kívül semmilyen pró vagy kontra indokot nem szabad számításba vennünk, első hallásra minden bizonynyal visszatetszőnek tűnik, hiszen a felvilágosodás hagyományán nőttünk fel, és az autonóm gondolkodást alapvető értéknek tekintjük. Zagzebski a legkevésbé sem szándékozik hadat üzenni ennek a hagyománynak: célja megmutatni, hogy a tág értelemben liberális társadalmi berendezkedésben is van helye az efféle tekintélynek. Konceptiója szorosan követi Joseph Raznak a politikai tekintéllyel kapcsolatos tanítását (1986), amely ebből a szempontból tökéletes pedigrével bír. Lássuk röviden, miért.

Raz azt vizsgálja, hogy mit jelent az, ha valamely előírás (törvény, rendelet) legitim politikai tekintéllyel rendelkezik, és miért köteleességünk egy ilyen előírás szerint cselekedni. Az első kérdésre azt válaszolja, hogy a legitim tekintéllyel rendelkező előírások szintetizálják az előírás alanyainak szempontjait tükröző valamennyi indokot, és olyan módon teszik ezt, ahogy maguk az alanyok tennék, ha ismernék az összes indokot, és kellő kompetenciával rendelkeznének. Az ilyen előírások általában véve észszerűbbek, mint azok a cselekvési szabályok, melyeket az alanyok maguktól ki tudnának sütni. Így ha az alany saját cselekvése preemptív indokaként támaszkodik a legitim politikai tekintéllyel bíró előírásra, cselekedete általában észszerűbb lesz annál, mint

kritikai diskurzusnak a felvilágosodásból származó eszményét teszi felelőssé, és a megoldást részben a tekintély Zagzebski-féle felfogásában látja.

³ Lásd például a szakértő Goldman-féle definícióját (2001. 91–92).

ha saját kútfejére támaszkodva próbálná kiválasztani az észszerű cselekedetet, vagy ha az előírás és a saját megfontolásai által diktáltak között próbálna lavírozni. Ezért, amikor figyelmen kívül hagyjuk saját indokainkat, és egyszerűen a politikai tekintélyre támaszkodunk, az ész szavát követjük. Azért kötelességünk az előírásokat betartani, mert kötelességünk az eszünkre hallgatni, az eszünkre pedig akkor hallgatunk, ha engedjük, hogy a politikai tekintély határozza meg döntéseinket.

Bár Raz minden egyes, a politikai tekintéllyel kapcsolatos megállapításának van Zagzebskinél episztemikus megfelelője, két olyan tézise van, amely számunkra különösen fontos. Az első, az *igazolási* tézis, arra vonatkozik, hogy mikor tekintek valakit igazoltan episztemikus tekintélynek: akkor, ha a kérdést lelkiismeretesen átgondolva arra az ítéletre jutok, hogy nagyobb valószínűséggel alakítok ki igaz hitet, ha elhiszem, amit az illető hisz, mint ha önállóan próbálok véleményt formálni (2012. 110). A második a már említett *preempciós* tézis: az, hogy az episztemikus tekintély elhiszi az adott kijelentést, nem pusztán egy indok arra, hogy én is elhiggyem, hanem felváltja az adott kijelentés elhívásával kapcsolatos összes indokot (2012. 107).

Az utóbbi tézis azért aggályos, mert indokolatlanul erősnek tűnik. Ha valaki nálam magasabb valószínűséggel hiszi az igazat, akkor jól teszem, ha rá hallgatok – ez észszerű tanács. De miért kellene saját indokaimat figyelmen kívül hagynom? Tekintsük először a tekintély álláspontjával ellentétes irányba mutató indokaimat. A mérleg egyik serpenyőjébe teszem a tekintély állásfoglalását, a másik serpenyőjébe saját indokaimat. Mivel úgy gondolom, hogy a tekintély nálam nagyobb valószínűséggel hiszi az igazat, az, hogy ő ezt hiszi, súlyosabb indok annál, mint saját indokaim arra, hogy ne ezt higgyem. Vagyis, ha az igazolási tézis érvényes az adott esetre, akkor is a tekintélynek fogok hinni, ha saját megfontolásaim alapján mást hinnék. Akkor miért kellene saját megfontolásaimat negligálnom? Másodszor tekintsük azon indokaimat, amely a tekintélyével egyező irányba mutatnak. Ezek hatására még inkább azt hiszem, amit a tekintély hisz. Miért kellene tehát félretennem őket? Zagzebski ezen a ponton Raz érvét idézi.

Tekintsük a kérdést általánosságban. Tegyük fel, hogy azonosítani tudok egy sor esetet, amelyekben többet tévedek, mint a feltételezett tekintély. Tegyük fel, hogy ezért úgy döntök, hogy ez szisztematikusan az ő megoldása felé billenti mérleget. Ez azt jelenti, hogy minden esetben először saját magam döntök, a „tekintély” ítéletétől függetlenül, majd azokban az esetekben, amelyekben ítéletem eltér az övétől, hozzáadok valamennyit az általa preferált megoldás súlyához, azon az alapon, hogy ő, a tekintély, jobban tudja nálam. Ez az eljárás olykor megfordítja az ítéletem. Néha azonban a tekintély álláspontja még akkor sem diadalmaskodik, ha érveléséhez hozzáadtam az extra súlyt. Más esetekben a többsúly igenis számít. Milyen eredményre vezet ez az eljárás? Ha, ahogy feltételezzük, más releváns információ nem áll rendelkezésre, arra számíthatunk, hogy azokban az esetekben, amelyekben jóváhagyom a tekintély

ítéletét, hibáim aránya lecsökken, és egyenlő lesz a tekintélyével. Azokban az esetekben, amelyekben továbbra is szembeszegülök a tekintély ítéletével, tévedéseim aránya változatlan marad, azaz nagyobb lesz a tekintélyénél. Ez azt mutatja, hogy csak úgy javíthatom teljesítményemet a tekintély szintjére, ha hagyom, hogy a tekintély ítélete teljesen felváltsa [*pre-empt*] sajátomat. (Raz 1986. 68–69.)

Ez az érv, melyet Zagzebski teljesítmény-érvnek [*track record*] nevez, azt mutatja, hogy amennyiben saját, az episztemikus tekintélyétől független megfontolásaimnak zérónál nagyobb súlyt tulajdonítok, vagyis állásfoglalását nem preemptív indokként kezelem, lesznek olyan esetek, amelyekben az ellentétes álláspontra helyezkedem, s ennek megfelelően, teljesítményem rosszabb lesz annál, mint ha a tekintély álláspontját preemptív indokként kezeltem volna. Nem arról van szó, hogy egyes esetekben nem járhatnék jól azzal, hogy a saját fejem után megyek, de hosszú távon jobban járok, ha ráhagyatkozom tekintélyre, hiszen az adott területen ritkábban téved.

A teljesítmény-érvből azonban nem következik, hogy a tekintélyre minden körülmények között hallgatnom kell (Zagzebski 2012. 111). Egyrészt előfordulhat, hogy a tekintélynek sincs különösképpen jó esélye az igazság eltalálására; másrészt, olykor több tekintély is van, akik nem értenek egyet egymással, én pedig nem tudom megállapítani, melyik közülük a legmegbízhatóbb. Mindkét esetben tanácsos felfüggesztenem az ítéletem. Harmadszor, megeshet, hogy a vélelmezett tekintély valami olyan képtelenséget állít, amit nem vagyok hajlandó elhinni, pl. az orvos előírja, hogy óránként 4000 tablettát szedjek életem végéig. Ilyenkor lehetőségem van felülvizsgálni korábbi meggyőződésemet, hogy az illető csakugyan episztemikus tekintély (2012. 116–117). Zagzebski azért fogalmaz így, mert nála része az episztemikus tekintély definíciójának, hogy állásfoglalása preemptív indok számomra (Zagzebski 2014. 176; Wright 2016. 557); ezért ha elutasítom az orvos álláspontját, nem a tekintélynek mondok ellent, hanem megfosztom a tekintély státuszától.

II. TÁVOLI ESETEK

Mivel az, hogy az episztemikus tekintély állásfoglalása preemptív indok számomra, per definitionem igaz, episztemikus tekintély helyett az alábbiakban episztemikus *feljebbvalóról*, illetve, röviden, *feljebbvalóról* fogok beszélni. A *feljebbvaló*, ahogy itt használom, a köznapi „hozzáértő” komparatív változata, és azt jelenti, hogy nálam inkább hozzáértő. A *feljebbvalóra* áll Zagzebski igazolási tézise: alapos megfontolás után be kell látnom, hogy az adott területen inkább formálok igaz hiteket, ha azt hiszem, amit ő hisz, mint ha önállóan próbálok véleményyt formálni. A kérdés az, hogy helyes-e az indokait preemptív indoknak tekintenem.

Ezen a ponton, azt javaslom, tegyünk különbséget *közeli* és *távoli* esetek között: az előbbieken a feljebbvaló ott van mellettünk, szabadon kommunikálhatunk, és tisztába jöhetünk egymás indokaival, míg a távoli esetekben erre nincs lehetőség. A megkülönböztetés fontosságának megértéséhez érdemes szemügyre vennünk az egyik pontot, ahol Zagzebski koncepciója eltér Razétól (Wright 2016. 560–561). Raznál a tekintély definíciójához hozzátartozik, hogy az előírás megformálásakor tekintetbe veszi az alanyok esetében felmerülő összes indokot. Ez az úgynevezett függőség tézis: „minden autoritatív előírásnak azokon az indokokon kell alapulnia, amelyek már önállóan vonatkoznak az előírások alanyaira, és relevánsak az ő szempontjukból, az előírás hatálya alá tartozó körülmények között.” (Raz 1986. 47). Ennek alapján egy további érvet is megfogalmazhat a preempció mellett azokban az esetekben, melyekben a laikus és a feljebbvaló egyetért (Raz 1986. 58); mivel a tekintély minden indokot számításba vett, amennyiben előírást csak egy további indokként tekinteném saját indokaim mellett, akkor ugyanazokat az indokokat kétszer venném tekintetbe: egyszer a tekintély előírását megalapozó indokként, egyszer pedig saját indokként. Nevezzük ezt „dupla beszámítás” érvnek. Továbbá, koncepciója immúnis azzal az ellenvetéssel szemben, amelyet „független indok” ellenvetésnek nevezhetnénk, s amely a következőképpen hangzik: a tekintély előírását nem szabad minden esetben preemptív indokként kezelni, mert létezhetnek olyan indokok, amelyekkel a tekintély nem számolt, és amelyek fényében az előírás helytelen.

Zagzebski függőség tézise nem tételez fel ilyen szoros kapcsolatot a tekintély és a laikus indokai között: „Ha a vélelmezett episztemikus tekintély p-hite autoritatív számomra, akkor olyan módon lett kialakítva, amelyet tudatos megfontolás után követendőnek ítélek” (2012. 109). Az eltérés mindenképpen indokolt: a feljebbvalónak lehetnek olyan indokai, amelyek a laikusnak nem jutnak eszébe, és nem kell a laikusok esetenként ostoba indokaival sem számolnia.⁴ Ugyanakkor, ebből kifolyólag, első pillantásra nem világos, hogy Zagzebski koncepciója immúnis-e a független indok érvre, és felhasználhatja-e a dupla beszámítás érvet a feljebbvaló és a laikus egyetértése esetén. Mármint a közeli és a távoli esetek abban különböznek, hogy az előbbieken kideríthetjük, hogy a feljebbvaló a laikus összes indokát tekintetbe vette-e, illetve tekintetbe vett-e

⁴ A politikai tekintélynek, ezzel szemben, nem lehetnek saját, az előírás alanyaitól eltérő szempontjai, és a mérlegelés során számolnia kell mindenkinek a szempontjaival, még akkor is, ha úgy dönt, egyesek érdekeit figyelmen kívül hagyja. Wright részben azon az alapon vitatja Zagzebski koncepcióját, hogy a politikai döntések különböznek a véleményformálástól. A politikai döntések részben koordinációs megoldására szolgálnak, és ha az előírás alanyai hajlamosak saját indokaikat a tekintély előírása fölé helyezni, a koordináció nem valósul meg (2016. 556–568). Ha egyesek, bármilyen megfontolásból, szívesebben vezetnek a bal oldalon, abból balesetek lesznek. Ellenben annak, hogy nem hallgatunk az episztemikus tekintélyre, nincsenek ilyen drámai következményei.

más indokokat. A távoli esetekkel fogom kezdeni, mivel a szakirodalom is zömmel ilyeneket tárgyal.

Vegyük elsőként a *dupla beszámítás* érvet. Mivel nem kérdezhetünk rá a feljebbvaló indokaira, nem tudhatjuk biztosan, hogy indokaink csakugyan szerepelnek a feljebbvaló indokai között; de éppen azért, mert az illetőt magunknál tájékozottabbnak tekintjük, célszerű vélelmeznünk, hogy ez a helyzet. Ez a vélelmezés azonban megdönthető, ami korlátozza az érv hatókörét: csak akkor kötelező a preempció, ha nincs jó okom azt gondolni, hogy indokaimat feljebbvalóm nem ismeri. De az érv abban az esetben sem mentes a problémáktól, ha hatókörén belül maradunk.

Először is, saját indokom még akkor is javíthatja a kérdéses kijelentés episztemikus státuszát, ha feljebbvalóm indokai között is szerepel. Például, ha ugyanazokból az adatokból ugyanazt a következtetést szűrjük le, az megerősíti, hogy helyesen okoskodtunk. Az olyan esetekben ugyanis, amikor gondolkodásunk mentes a szisztematikus torzító tényezőktől, a hibák jellegzetesen egyediek, és a gondolati konvergencia arra mutat, nem vétettünk hibát (Constantin–Grundmann 2020. 4127–8). Ha saját indokunkat figyelmen kívül hagyjuk, kevésbé leszünk biztosak a kijelentés igazságában, mint amennyire jogosultak lennénk.⁵

Másodszor, többen is arra figyelmeztetnek, hogy a preempció pszichológiailag lehetetlen (Anderson 2014. 96, Dougherty 2014. 52, Jäger 2016. 174–176). Tegyük fel, hogy látom, hogy a riportalanyt feldühítette a riporter kérdése. Mosolyog, tréfálkozik, mégis látom, hogy csak palástolja dühét. Ismerősöm, az Ekman-féle mikrokifejezések szakértője, később számítógépes elemzésnek veti alá a riport felvételét, és ugyanerre a konklúzióra jut. Ő, szemben velem, valóban szakértője az arkikifejezéseknek. Állásfoglalását preemptív indokként kezelni annyit tesz, mint figyelmen kívül hagyni, hogy láttam, hogy dühös. Ráadásul ez az eljárás episztemikusan is helytelen volna. Miért kellene álláspontomat kevesebb bizonyítékra alapoznom, mint amennyi rendelkezésre áll (Jäger 2016. 174–176)?⁶

⁵ Dormandy szabatosan megmutatja, hogy saját indokaim növelik a kijelentés konfirmáltságát (2018. 778–780). Egy további szempontot is említ: saját indokom megnöveli az indokok össz súlyát (2018. 781–782). Tegyük fel, hogy episztemikus feljebbvalóm valamiért elveszti a hitelességet – mondjuk kiderül, hogy korrupt vagy drogozik. Ebben az esetben, noha a kijelentés veszít episztemikus értékéből, továbbra is védhető marad saját indokomnak köszönhetően; ez nem lenne lehetséges, ha az én saját indokomat semmisnek tekintenék. Ez az érv azonban kivédhető: az ilyen esetek úgy is értelmezhetők, hogy amikor a feljebbvaló elvesztette státuszát, s így nem folytathatunk preempcióhoz, reaktiváljuk korábbi indokainkat. Zagzebski hangsúlyozza, hogy a preempció nem jelenti, hogy saját indokaimat el is felejttem (2012. 113).

⁶ Jägernek adott válaszában Zagzebski elismeri, hogy bizonyos esetekben pszichológiailag lehetetlen preempcióhoz folyamodni, azonban ezt nem tartja súlyos problémának, mondván, hogy olykor nem tudjuk a racionalitás normáit követni (2014. 190). Megjegyzendő, hogy Raz koncepciójának későbbi változatában csak a tekintély előírásával *ellentétes* irányban mutató indokokat kell irrelevánsnak tekinteni. Sőt bizonyos esetekben helyesebb, ha cselekedeteinket

Harmadszor saját indokom erejét és relevanciáját anélkül is elismerem, hogy duplán venném tekintetbe. Amikor az indokokat számba vesszük, akkor tartalmuk, nem pedig szerzőségük szerint individuáljuk ezeket. Tehát ha feljebbvalómnál és nálam is megvan ugyanaz az indok, akkor is csak egy indokról van szó. De ez nem jelenti azt, hogy az indoknak én magam ne lennék szerzője. Lássunk egy példát. A jeles filozófus, P, és jómagam egymástól függetlenül megfogalmazzuk ugyanazt az érvet valamely filozófiai álláspont mellett. Az álláspont mellett ekkor nem szól több érv annál, mintha egyedül P fogalmazta volna meg az érvet. Mégis furcsa lenne azt állítani, hogy az általam megfogalmazott érv irreleváns, vagy nem számít, hogy én is megfogalmaztam az érvet. Bár nélkülem is ugyanott tartanánk, igényt tartanék indokom elismerésére. Mindezek alapján a dupla beszámítás érv nem meggyőző.

Most térjünk rá a *független indok* ellenvetésre, mely szerint ha van valamilyen indokom a feljebbvaló álláspontja ellen, állásfoglalását nem tekinthetem preemtív indoknak, hiszen megeshet, hogy nem ismeri ezt az indokot, és ezért téved. Csakhogy, ahogy a dupla beszámítás érv esetében is, itt is vélelmeznem kell, hogy ismeri, és álláspontjának kialakításakor figyelembe veszi az összes rendelkezésemre álló bizonyítékot. Következésképpen, csak abban az esetben szabad mérlegelnem, hogy melyik súlyosabb, a feljebbvaló állásfoglalása vagy saját indokom, ha jó okom van azt gondolni, bizonyítékomat feljebbvalóm nem ismeri (Constantin–Grundmann 2020. 4116).⁷ Ezért a független indok ellenvetés nem dönti meg a preempcionista felfogást, csupán korlátozza a hatókörét: csak akkor szabad preempcióhoz folyamodnom, ha nincs olyan indokom a feljebbvaló álláspontjának elfogadása ellen, amelyről jó okkal gondolom, hogy feljebbvalóm nem számolt vele.⁸

Azonban a preempció ellen a távoli esetekben sem kizárólag a független indok ellenvetés szól. Kezdjük azzal, hogy episztemikus feljebbvalóm állásfoglalását helyes figyelmen kívül hagynom, ha állásfoglalásában nem nagyobb hozzáér-

saját indokainkra, nem pedig a tekintély előírására alapozzuk; pl. ha az emberi élet tisztelete miatt nem gyilkolunk, nem pedig azért, mert a tekintély tiltja (2009. 143–145).

⁷ Bokros szerint ekkor a mérlegelésnél helyesebb arra az álláspontra helyezkednem, melyre feljebbvalóm helyezkedne, ha ismerné ezt a bizonyítékot; ám megállapítja, ezt a szabályt a gyakorlatban elég nehéz alkalmazni, hiszen nehéz kitalálnunk, e bizonyíték birtokában feljebbvalónk mire jutott volna. (2021. 12056–12058).

⁸ Az egyik referens felveti, hogy a preempció korlátozása helyett az igazolási tézist kellene megszigorítani. Ebben az esetben ez azt jelentené, hogy amennyiben jó okom van azt gondolni, hogy a vélelmezett feljebbvaló nem ismeri indokaimat, nem szabad úgy gondolnom, hogy az adott kérdésben illető nagyobb valószínűséggel fogja az igazat hinni. A preempcionizmus később tárgyalandó korlátozását is hasonló módon lehet értelmezni. Ez a megoldás annyiban elegánsabb, hogy az igazolási tézis teljesülése esetén a preempció mindig kötelező lesz. Ugyanakkor azzal a hátránnyal jár, hogy az igazolási tézist konkrét esetekben bonyolultabb lesz megalapozni: többé nem mondhatom, hogy, orvos lévén, nagyobb valószínűséggel hiszi egészségügyi kérdésekben az igazat; az is szükséges, hogy ne legyen okom azt gondolni, hogy van olyan indokom, amelynek nincs tudatában.

tése nyilvánul meg; például tudom, hogy megvesztegették, hogy az állásfoglalás idején nem volt képességei birtokában, vagy álláspontját nem a bizonyítékok gondos mérlegelése révén alakította ki. Az ilyen esetek nem veszélyeztetik Zagzebski koncepcióját, hiszen ekkor nem teljesül az igazolási tézis, amely szükségessé tenné, hogy preempcióhoz folyamodjak: a kérdést lelkiismeretesen átgondolva *nem* fogok úgy ítélni, hogy nagyobb valószínűséggel alakítok ki igaz hitet, ha elhiszem, amit az illető hisz, mint ha önállóan próbálok véleményt formálni. De mi történik abban az esetben, amikor *maga a feljebbvaló állásfoglalása* az, ami kételyt ébreszt aziránt, hogy hihetek-e neki?

Tekintsük azt a Zagzebski által tárgyalt esetet, melyben azt orvos azt írja elő, hogy óránként 4000 tablettát szedjek életem végéig. Ilyenkor, írja, fontolóra kellennem, hogy visszavonjam az illetőtől a tekintély státuszát (2012. 116–117). Ebben nyilvánvalóan igaza van, ám ez a válasz azzal fenyeget, hogy kiüresíti koncepcióját. Ha az orvos napi 40 tablettát ír elő két héten át, talán furcsállni fogom, de jó eséllyel nem fogom feljebbvalói státuszát elvitatni. Miért vonom vissza státuszát az egyik esetben, és miért nem a másikban? Természetes lenne azt felelni, hogy azért, mert az előbbiben sokkal erősebb indokom van az orvos álláspontjának elutasítására. Ám ha az igazolási tézist oly módon értelmezzük, hogy a kérdés lelkiismeretes átgondolása során bevonom a mérlegelésbe a megítélendő kijelentés igazságértékével kapcsolatos *saját indokaimat* is, arra jutunk, hogy pontosan akkor kell a szakértő állásfoglalását preemtív indoknak tekintenem, ha feljebbvalóm állásfoglalása súlyosabb saját indokaimnál. De ha csak azután folyamodom preempcióhoz, miután mérlegre tettem a feljebbvaló állásfoglalását és saját indokaimat, akkor a preempcionista felfogás csak annyit állít, hogy miután befejeztük a mérlegelést, ne mérlegeljünk tovább, s ennél fogva semmitmondó. A preempcionizmus tartalmas doktrínaként való megőrzése érdekében valami olyan szabályra lenne szükség, amely az ilyen esetekben anélkül tenné lehetővé a feljebbvaló megfosztását a tekintély státuszától, hogy olyan indokokra hivatkoznánk, amelyeket a preempció jogosultsága esetén irrelevánsnak kell tekintenünk. A gondot azt jelenti, hogy ilyen kérdésekben a kinek higgyek és a mit higgyek kérdését nem lehet elválasztani (Bokros 2021. 12063–12064).

Az egyetlen érdemi javaslat Constantintól és Grundmanntól (2020) származik, és abban áll, hogy újrashabályozza, hogy a feljebbvaló állásfoglalása pontosan mely indokaimat teszi irrelevánssá. Azt hallgatólagosan mindenki elfogadja, hogy a feljebbvaló állásfoglalása nem kapcsolja ki az olyan indokokat, hogy a feljebbvaló korrupt vagy részeg. Az újítás abban áll, hogy olyan módon vonják meg a preemtálandó indokok körét, hogy azok az indokok, amelyek alapján elutasítom a 4000 tablettára vonatkozó előírást, átsorolódjanak a nem preemtálandó indokok kategóriájába, mint a korrupció vagy részegség. A megoldás a következő: episztemikus feljebbvalóm állásfoglalása csak azon indokaimat teszi irrelevánssá, amelyek arra a *területre* tartoznak, amelyre nézve az illető episztemikusan feljebbvalóm; ez

a terület pedig azon kijelentések halmaza, amelyek tekintetében a feljebbvaló *megbízhatóbb* a nálam (2020. 4117). Mármint az indok, amelynek alapján a 4000 tablettás előírást nem tartom be, jelesül, hogy a gyógyszerek hatóanyag-tartalmát úgy szokták beállítani, hogy szedésük ne legyen túlzottan megterhelő, olyan kijelentés, amelynek megítélésében az orvos nem kompetensebb nálam.⁹ Ennek tudásához pedig nem kell az orvosi egyetemre járni, ugyanúgy, ahogy annak megállapításához sem, hogy az orvos korrupt vagy részeg.

Ezzel a megoldással két probléma van. Az első, hogy kétséges, hogy a Constantin–Grundmann-féle javaslattal kiegészített preempciós elgondolás csakugyan *különbözik-e* a szokásos felfogástól, amely szerint a feljebbvaló állásfoglalása csupán egy indok a többi között, még ha különösen komoly indok is. Tegyük fel, hogy feljebbvalóm állásfoglalásával szemben kizárólag olyan indokaim vannak, amelyek olyan területre vonatkoznak, amelyre vonatkozóan feljebbvalóm megbízhatóbb nálam, azaz nincs semmilyen általános, nem terület-specifikus indokom álláspontjának megkérdőjelezésére. Ebben az esetben ha megfontoltan járok el, feljebbvalóm állásfoglalásának nagyobb súlyt fogok tulajdonítani, s ennek következtében, neki fogok igazat adni. Ekkor pedig ugyanarra az eredményre jutok, mint ha állásfoglalását preemptív indoknak tekinteném. Mármint, ha a Constantin–Grundmann-féle preempció szisztematikusan arra a végeredményre vezet, mint a szokásos elképzelés, kétséges, hogy valóban különbözik attól.¹⁰

A második probléma az, hogy a Constantin–Grundmann-féle javaslat *alkalmazhatatlanná teszi a teljesítmény-érvet*. A teljesítmény-érv azon alapul, hogy azonosítani tudunk egy területet – azaz kijelentések egy osztályát –, amely esetében jobban fogunk teljesíteni, ha feljebbvalónkra hallgatunk. Ezt az azonosítást normális körülmények között a köznapitudás- és kompetenciaterületek alapján szoktuk megtenni. Az ügyvéd nálam jobban ért a joghoz, az orvos az egészségügyi kérdésekhez. Az ilyen esetekben a teljesítmény-érvnek van is ereje. Bár előfordul, hogy feljebbvalóm téved, és egy konkrét esetben jobban jártam volna, ha a saját fejem után megyek, hosszú távon mégis érdemesebb feljebbvalómra hagyatkoznom, mert hát az ügyvéd mégiscsak jobban ért a joghoz, az orvos az egészségügyi kérdésekhez stb. A Constantin–Grundmann-féle javaslat mellőzi a köznapitudás- és kompetenciaterületeket, és a preempciót a megbízhatósághoz

⁹ A Constantin és Grundmann által javasolt nem-területspecifikus indokok – óránként 4000 tablettát fizikailag lehetetlen bevenni, más orvosok hasonló tünetekre nem javasolnak ilyen kezelést (2020. 4125) – kevésbé jók. Az első a példa extrém voltát használja ki, ezért ha csak óránként 400 tablettáról van szó, nem lehetne alkalmazni. A másodikkal az a gond, hogy nem tünetek, hanem diagnózis alapján szokás gyógyszerezni.

¹⁰ A helyzet azért nem teljesen egyértelmű, mert Constantin és Grundmann szubjektív valószínűségeket gondolkodik – nem pedig a hit/ nem hit/ ítélet felfüggesztése keretben –, s így releváns lehet, hogy pontosan mennyire kell a feljebbvalónak megbízhatóbbnak lenni egy kijelentés tekintetében, hogy az kompetenciájának területéhez tartozzon, illetve hogy pontosan mekkora extra valószínűséget tulajdonítunk a feljebbvaló állásfoglalásának.

köti. Csakhogy ez azzal jár, hogy nem tudom azonosítani a területet, ahol rá kell hagyatkozni valakire. Azt a tanácsot, hogy jogi kérdésekben hagyatkozzam az ügyvédemre, meg tudom fogadni, mert tudom, hogy mik a jogi kérdések. Azzal a tanáccsal, hogy az olyan jogi kérdésekben hagyatkozzam az ügyvédemre, amelyekben megbízhatóbb nálam, nem tudok mit kezdeni, mert ezeket alapesetben nem tudom azonosítani.

A nehézség illusztrálásához tekintsük Constantin és Grundmann példáját (2020. 4116–4117). Stephen Hawking megjósolja, hogy egy üstökös t időpontban lesz szabad szemmel látható. Tegyük fel azonban, hogy egy laikus t időpontban az égbolt megjelölt pontjára néz, és nyomát sem látja az üstökösnek; botorság volna, ha ezt figyelmen kívül hagyva Hawkingra hagyatkozna. Ezt a szerzők úgy magyarázzák, t időpont előtt az adott kijelentés vonatkozásában Hawking episztemikus feljebbvaló volt – ő el tudta végezni a számításokat, a laikus nem –, amikor azonban t -ben a kijelentés igazságértéke észlelés útján eldönthetővé vált, megszűnt feljebbvaló lenni.

De mi is az a terület, amelyen a Constantin–Grundmann megoldás szerint a laikusnak Hawkingra kell hagyatkoznia? Nem az égitestek mozgásával kapcsolatos kijelentések osztálya, mivel az üstökös t -beli láthatóságára vonatkozó kijelentés része ennek az osztálynak, de ezzel kapcsolatban Hawking nem megbízhatóbb a laikusnál. De még csak nem is az égitestek mozgásával kapcsolatos kijelentések osztálya a láthatóságukra vonatkozó kijelentések kivételével. Ha ugyanis Hawking tévedett az üstökös t -beli láthatóságáról, akkor ez azért van, mert rosszul számította ki a pályáját, következésképp nemcsak a t -beli láthatósággal kapcsolatban tévedett, hanem azzal kapcsolatban is, hogy t előtt az üstökös milyen pályán mozgott; ennél fogva észszerűtlen lenne az utóbbi kérdésben ráhagyatkoznom. Nem arról van szó, hogy ne tudnánk meghatározni, hogy mely kérdésekben érdemes Hawkingra hagyatkoznom teljesítményem javítása érdekében, hanem arról, hogy a Constantin–Grundmann megoldás alapján ezt csak utólag tudjuk megtenni.

A gond a következő. A teljesítmény-érv szerint előzetesen azonosítani tudok egy területet, amelyen valaki episztemikus feljebbvalóm (ld. a korábbi Raz-idézetet), és azért érdemes preempcióhoz folyamodnom, mert hosszú távon jobban fogok járni. Amennyiben a területet a szokásos módon, azaz az illető tudása, tapasztalatai és eddig teljesítménye alapján azonosítom, viszonylag stabil területekhez jutok – Hawking egyszeri kudarca nem kérdőjelezi meg, hogy nálam jobban ért az égitestek mozgásához. Amennyiben azonban a területet, Constantin és Grundmann nyomán, közvetlenül annak alapján rögzítem, hogy az illető mely kérdésekben megbízhatóbb nálam, nem jutok stabil területekhez – Hawking előrejelzésének kudarca újra kell rajzolnom feljebbvalóságának területét. Ezért nem érvelhetünk úgy a preempció mellett, hogy hosszú távon jól járunk vele, mert nincs hosszú táv: Hawking kudarca után stratégiát kell váltanom, s el kell ismernem, hogy hiba volt az adott területen Hawkingra hagyatkoznom.

III. KÖZELI ESETEK

Most térjünk át a közeli esetekre.¹¹ A korábban említett elméleti szemponton kívül ezek azért is érdekesek, mert azok az episztemikus feljebbvalók, akiknek ítéletére döntéseinket ténylegesen alapozni szoktunk, többnyire olyanok, akikkel beszélünk: az orvos, az ügyvéd, a témavezető, a befektetési tanácsadó, a coach, a párkapcsolati tanácsadó stb.

Mivel a kettős beszámítás érv elleni megfontolások függetlenek voltak attól, hogy felek ismerik-e egymás indokait, nem érdemes további figyelmet szentelni neki. Lássuk ezért a *független indok* ellenvetést. Az orvos megvizsgál, majd azt javasolja, hogy panaszaimra szedjek X gyógyszert. Korábban, amikor ugyanilyen tüneteim voltak, Y-t szedtem, és segített – ez a független indok. Mit higgyek? Melyik gyógyszer kínálja a jobb esélyt a gyógyulásra? Ebben a szituációban, hiszen ott vagyok az orvosnál, a legnagyobb hiba volna az orvos állásfoglalását preemptív indoknak tekintenem, és figyelmen kívül hagynom korábbi tapasztalataimat. Ez azonban nem veszélyezteti a preempcionista felfogást, mivel az arra vonatkozik, hogyan formáljak véleményt, de most még nem jött el az ideje a véleményformálásnak; előbb hozzá kell segítenem az orvost az összes releváns indok megismeréséhez, hiszen csak így tud megalapozottan állást foglalni.¹² Ha pedig egyszer megosztom az orvossal tapasztalataimat, azok már nem tekinthetők független indoknak, hiszen végső álláspontjának kialakításánál tekintetbe veszi őket.

Vannak azonban olyan speciális esetek amelyben mégiscsak jogos a független indok ellenvetés: jelesül, amikor indokomat nem tudom *kommunikálni*. A fán lévő madarat vizuális úton nem tudom azonosítani, mert messze van, és nincs rajtam a szemüvegem, de éneke alapján azt gondolom, hogy vörösbegy. Mikor a madár elhallgat, felbukkan éles szemű ornitológus barátom, azt mondja, hogy valójában vörös kardinálistpinty. Saját indokom nem tudom megosztani vele, mivel nem rögzítettem a madár énekét, elfütyülni pedig nem tudom. Ekkor nyilván az a helyes döntés, ha ornitológus barátomnak adok igazat. Ő szakértő, míg én nem feltétlenül tudom a vörösbegy énekét megkülönböztetni a vörös kardinálistpintyétől, minthogy az utóbbit soha nem hallottam, mivel a faj nálunk nem honos. De amikor így döntök, az indokok súlya alapján ítélek, és feljebbvalóm

¹¹ Croce (2018. 2019) és Lackey (2018) is ilyen eseteket vizsgál, de őket elsősorban az foglalkoztatja, hogy Zagzebski koncepciója mennyire alkalmas annak jellemzésére, mit várunk el azoktól a szakértőktől, akikhez laikusként tanácsért fordulunk. Érdekes módon könyvének elején egy ponton Zagzebski is úgy fogalmaz, mintha kimondottan az ilyen esetek érdekelnék: „A szakértő csak nagyon gyenge értelemben nevezhető tekintélynek, mivel lehetséges, hogy a szakértő és az 'alany' között semmilyen kapcsolat nincs” (2012. 5).

¹² Popowicz (2021) megállapítása, hogy az orvosi esetben az indokok részben kizárólag a laikus számára elérhető bizonyítékokon alapulnak – a panaszokról csak a páciens tud beszámolni –, valószínűleg érvényes az összes tanácsadói esetben. Éppen ezért elengedhetetlen ilyenkor a kétirányú kommunikáció.

véleményét nem tekintem preemptív indoknak. Ez onnan látható, hogy amennyiben ornitológus barátom megerősítené, hogy a madár csakugyan vörösbegy, az, a dupla beszámítás érv kapcsán írottak fényében, nem tenné saját indokomat irrelevánssá; az pedig nem tűnik koherens álláspontnak, hogy csak véleménykülönbség esetén folyamodjunk preempcióhoz, egyetértés esetén nem. Ráadásul ez az eljárás, vagyis hogy kommunikálhatatlan bizonyíték esetén az indokok súlya alapján ítélek, nem támadható a teljesítmény-érv segítségével. Ebben az esetben ugyanis esetek egy korlátozott körében adunk felmentést a preempció alól, ti. amikor olyan független indokom van, amelyet feljebbvalóm nem vesz számításba. Semmi okunk nincs azt gondolni, hogy hosszú távon jobban járunk, ha az ilyen indokokat figyelmen kívül hagyjuk.¹³

Térjünk vissza azonban az orvoshoz, mivel, ha kicsit tovább kérdezzük, felmerül egy további nehézség. Az orvos meghallgat, és immár tapasztalataim ismeretében kialakítja végső álláspontját. Helyes-e *végső* állásfoglalását ezek után preemptív indoknak tekintenem? Nos, ha az orvos csak annyit mond, hogy X-et vagy Y-t szedjem, azt valószínűleg nem találok kielégítőnek, mert elvárom, hogy előálljon valami indoklással; például mondja azt, hogy ha Y hatott, nem érdemes mással kísérletezni; vagy, éppen ellenkezőleg, mondja azt, hogy X-et kell szednem, mert most nem ugyanaz a diagnózis, vagy mert hatásosabb, vagy mert nincsenek mellékhatásai. Vajon az, hogy szükségét érezzük az indoklásnak, nem jelenti-e azt, hogy ösztönösen ragaszkodunk ahhoz, hogy az indokok ismeretében önállóan formáljunk véleményt? És ha azt jelenti, nem következik-e abból, hogy a preempció felfogása téves?

Ami az első kérdést illeti, nem mindig azért ragaszkodom az indokláshoz, hogy önállóan formáljak véleményt; van két másik lehetőség is. Az első az, hogy szeretnék megbizonyosodni arról, hogy állásfoglalását az orvos indokokra alapozza, nem pedig önfejléséből tartja fenn, vagy befolyásolhatósága miatt változtatja meg, vagyis hogy ellenőrizzem, hozzáértését kamatoztatja-e. Ebben az esetben az, hogy igényt tartok az indoklásra, nem mond ellent a preempcionista felfogásnak: ahhoz, az állásfoglalását preemptív indoknak tekintsem, a nyilatkozónak episztemikus feljebbvalómnak kell lennie, és ha az indokok megléte iránt tudakozódom, azt vizsgálom, csakugyan episztemikus feljebbvalói minőségben nyilatkozott. Ez más dolog, mint az episztemikus feljebbvalónak elismert személy állásfoglalását összemérni saját indokaim súlyával.

A második lehetőség, hogy szeretném tisztázni, tapasztalataim hogyan illeszkednek feljebbvalóm állásfoglalásához, azaz az összefüggések átlátásárára, azaz megértésre törekszem. Bár Jäger (2016. 179–182) éppen azt veti Zagzebski sze-

¹³ Az eset Croce (2018. 482) egyik példáján alapul. Croce csak az egyetértés esetével foglalkozik, és a preempció ellenében úgy érvel, hogy helytelen álláspontunkat kevesebb bizonyítékra alapozni, mint amennyi rendelkezésre áll – már amennyiben az indokok nem inkohérenssek (Lackey 2016. 573–575). Annak, hogy a példában a bizonyítékok nem oszthatók meg, Croce nem szentel figyelmet.

mére, hogy a preempcióval feladom a megértés lehetőségét, ez nem tűnik jogos ellenvetésnek. Való igaz, ha pusztán állásfoglalása alapján adok hitelt feljebbvalómnak, megértésem jottányit sem gyarapodik, mint ahogy igaz az is, hogy az igaz hit mellett a megértés is fontos episztemikus érték; de nem muszáj minden szituációban minden episztemikus értékre szert tennem. Amennyiben egyedül az érdekel, hogy az igazat higgyem, nem vesztek a preempcióval semmit.

Most térjünk rá a második kérdésre. Tegyük fel, az orvos műtéti megoldást javasol. A műtét sok kellemetlenséggel jár – kórházi tartózkodás, munkaképtelenség –, és még kockázatai is lehetnek. Ilyenkor nem arra vagyok kíváncsi, hogy az orvosnak vannak-e indokai, és nem is pusztán megértésre törekszem, hanem azt várom el az orvostól, győzzön meg, hogy vessem alá magam a műtétnek. Cáfolja ez a preempcionista felfogást? Nem feltétlenül. Zagzebski megközelítése normatív: nem tényleges episztemikus gyakorlatunk leírására törekszik, hanem a helyes episztemikus gyakorlat bemutatására. Attól, hogy pszichológiailag nagyon is érthető, miért akarom, hogy az orvos győzzön meg, nem okvetlenül helyes ehhez ragaszkodnom.

Úgy gondolom azonban, hogy a preempció bizonyos esetekben nem helyes gyakorlat. Következzék egy valós eset. Vastagbél-tükrözésnél az orvos divertikulózist diagnosztizál, ami azt jelenti, hogy a vastagbél falán apró kitüremkedések, divertikulumok vannak. Ezek, magyarázza, önmagukban ártalmatlanok, de könnyen begyulladhatnak (divertikulitisz), s ennek megelőzésére rostban gazdag táplálkozást ajánl, valamint hogy a páciens bizonyos időszakonként szedjen pár napig egy bizonyos antibiotikumot. Az utóbbitól megszólal a páciensben a vészcsengő, ti. még nem hallott olyasmit, hogy antibiotikumot profilaktikusan kellene szedni, arról viszont olvasott, hogy a félbehagyott antibiotikumos kezelések eredményeképpen hogyan alakulnak ki antibiotikum-rezisztens kórokozók. Amikor a páciens jelzi kétségeit, az orvos megnyugtatta, hogy nem lesz semmi baj, és felírja az antibiotikumot. Ezen a ponton a páciens felfüggeszti ítéletét, és tájékozódik. Kiderül, az orvos rossz tanácsot adott: az adott antibiotikumot valóban használják a divertikulitisz kezelésére, profilaktikusan azonban nem alkalmazzák.

Az, hogy a páciens jól jár azzal, hogy az orvos végső állásfoglalását nem tekinti preemptív indoknak, önmagában nem jelent nehézséget a preempcionista számára, hiszen az episztemikus feljebbvalók nem tévedhetetlenek. A nehézséget az jelenti, hogy ilyen típusú esetekben, amikor a feljebbvaló végső állásfoglalása során nem ad megnyugtató választ, a *helyes* eljárás az ítélet felfüggesztése és a további információgyűjtés. Ez ellen az eljárás ellen nem vethető be a teljesítmény-érv, hiszen ezzel az eljárással *szisztematikusan* jobb eredményt érünk el, mint a preempcióval, mert jobban ki tudjuk szűrni a feljebbvaló egyes tévedéseit.

Az ellenvetésre kétféleképpen lehet válaszolni. Egy: az eljárás előnye visszavezethető arra, hogy a több információ alapján hozott ítéletek általában jobbak. Ha van rá idő és energia, illetve a kérdés fontossága indokolja, mindig érdemes

további bizonyítékokat szerezni. Ezért szoktak a betegek olykor még abban az esetben is másodvéleményt kérni, ha nincs érdemi kifogásuk az orvos állásfoglalása ellen. Kettő: valójában itt is preempció történik, hiszen amikor a páciens más orvosok véleménye vagy orvosi oldalak alapján úgy dönt, nem tartja be az orvos előírásait, akkor nem mérlegel, hanem e kiterjesztett feljebbvalói kör állásfoglalását preemptív indoknak tekinti. A válasz az első ellenvetésre az, hogy bár a széles körű tájékozódás mindig hasznos, az alkalmazott eljárás körülhatárolja, mikor szükséges ezt megtenni. Az idő és az energia szűk forrás, csak akkor érdemes alaposabban vizsgálódni, ha vélelmezhetjük, hogy ennek van episztemikus hozadéka. Ha csak akkor szerzünk be további véleményeket, ha megválaszolatlan kételyeink vannak, felelősen gazdálkodunk forrásainkkal. Ami a második választ illeti, a végső álláspont kialakításakor a páciens valóban preempcióhoz folyamodik, de az ellenvetés nem azt kívánja megalapozni, hogy a preempció mindig helytelen, hanem csak azt, hogy bizonyos esetekben helytelen, ti. akkor, ha a közeli szakértő nem ad érdemi választ aggályainkra.

Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy az, hogy a szakértő nem ad érdemi választ, nem azt jelenti, hogy nem ad számunkra belátható és elfogadható választ. Előfordulhat, hogy a szakértő részletesen válaszol, csak éppen válaszával nem tudunk mit kezdeni, például mert nem rendelkezünk a válasz megértéséhez szükséges technikai fogalmakkal. Vagy előfordulhat az is, hogy éppen emiatt elzárkózik a válaszadástól, és beéri annyival, hogy látja az aggályainkat, de nagyon bonyolult lenne elmagyarázni, miért alaptalanok. Az ilyen esetekben, amikor megnyugodhatunk afelől, hogy a szakértőnek van érdemi, a szakértelmén alapuló válasza, a preempció a helyes eljárás.

V. KONKLÚZIÓ

A vizsgálódás a következő eredményekre vezetett. Egy: a kettős beszámítás érv, amely a preempció mellett szól azokban az esetekben, amelyekben a feljebbvaló és a laikus érv egyetért, nem meggyőző. Kettő: a távoli eseteknél a preempcionista felfogásnak szüksége van valamilyen kritériumra, amely világosság teszi, a feljebbvaló elfogadhatatlan állásfoglalása mikor jogosít fel arra, hogy megvonjuk tőle a tekintély státuszát és ne folyamosdjunk preempcióhoz; az erre javasolt egyetlen megoldás hibás, ami a preempcionizmus tartalmatlanná válásával fenyeget, és aláássa a teljesítmény-érvet. Három: a független indok ellenvetés a közeli esetekben megáll, amennyiben a laikus nem tudja bizonyítékait megosztani a feljebbvalóval. Négy: a közeli esetekben helytelen preempcióhoz folyamodni akkor, amikor a feljebbvaló nem ad érdemi választ a laikus ellenvetéseire.

IRODALOM

- Anderson, Charity 2014. Epistemic authority and conscientious belief. *European Journal for Philosophy of Religion*. 6/4. 91–99. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v6i4.147>
- Bokros, Sofia Ellinor 2021. A deference model of epistemic authority. *Synthese*. 198/12. 12041–12069. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02849-z>
- Constantin, Jan – Grundmann, Thomas 2020. Epistemic authority: preemption through source sensitive defeat. *Synthese*. 197/9. 4109–4130. <https://doi.org/10.1007/s11229-018-01923-x>
- Croce, Michel 2018. Expert-oriented abilities vs. novice-oriented abilities: An alternative account of epistemic authority. *Episteme*. 15/4. 476–498. <https://doi.org/10.1017/epi.2017.16>
- Croce, Michel. 2019. On what it takes to be an expert. *The Philosophical Quarterly*. 69/274. 1–21. <https://doi.org/10.1093/pq/pqy044>
- Dormandy, Katherine 2018. Epistemic authority: Preemption or proper basing? *Erkenntnis*. 83. 773–791. <https://doi.org/10.1007/s10670-017-9913-3>
- Dougherty, Trent 2014. Zagzebski, authority, and faith. *European Journal for the Philosophy of Religion*. 6/4. 47–59. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v6i4.144>
- Goldman, Alvin I. 2001. Experts: Which ones should you trust? *Philosophy and Phenomenological Research*. 63/1. 85–110. <https://doi.org/10.2307/3071090>
- Grundmann, Thomas 2021. Facing Epistemic Authorities: Where Democratic Ideals and Critical Thinking Mislead Cognition. In Sven Bernecker – Amy K. Flowerree – Thomas Grundmann (szerk.) *The epistemology of fake news*. Oxford, Oxford University Press. 134–155. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198863977.003.0007>
- Jäger, Christoph 2016. Epistemic authority, preemptive reasons, and understanding. *Episteme*. 13/2. 167–185. <https://doi.org/10.1017/epi.2015.38>
- Jäger, Christoph megj. alatt. Epistemic Authority. In Jennifer Lackey – Aidan McGlynn (szerk.) *Oxford Handbook of Social Epistemology*. Oxford, Oxford University Press.
- Keren, Arnon 2007. Epistemic authority, testimony and the transmission of knowledge. *Episteme*. 4/3. 368–381. <https://doi.org/10.3366/E1742360007000147>
- Keren, Arnon 2014. Trust and belief: a preemptive reasons account. *Synthese*. 191.12. 2593–2615. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0416-3>
- Lackey, Jennifer 2016. To preempt or not to preempt. *Episteme*. 13/4. 571–576. <https://doi.org/10.1017/epi.2016.32>
- Lackey, Jennifer 2018. Experts and peer disagreement. In Matthew A. Benton – John Hawthorne – Dani Rabinowitz. *Knowledge, belief, and god: New insights in religious epistemology*. Oxford, Oxford University Press. 228–45. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198798705.003.0012>
- Lackey, Jennifer 2021. Preemption and the Problem of the Predatory Expert. *Philosophical Topics*. 49/2. 133–150. <https://www.jstor.org/stable/48676545>
- Popowicz, Dylan Mirek 2021. „Doctor Knows Best”: On the Epistemic Authority of the Medical Practitioner. *Philosophy of Medicine*. 2/2. 1–23. <https://doi.org/10.5195/pom.2021.49>
- Raz, 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford, Oxford University Press.
- Raz, Joseph 2009. *Between authority and interpretation: On the theory of law and practical reason*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199562688.001.0001>
- Stewart, Coran 2020. Expertise and Authority. *Episteme*. 17/4. 420–437. <https://doi.org/10.1017/epi.2018.43>
- Wright, Sarah 2016. Epistemic authority, epistemic preemption, and the intellectual virtues. *Episteme*. 13/4. 555–570. <https://doi.org/10.1017/epi.2016.31>
- Zagzebski, Linda Trinkaus 2012. *Epistemic authority: A theory of trust, authority, and autonomy in belief*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199936472.001.0001>
- Zagzebski, Linda Trinkaus 2014. *Epistemic Authority* and its Critics. *European Journal for the Philosophy of Religion*. 6/4. 169–187. <https://doi.org/10.24204/ejpr.v6i4.153>

Melyik szabad akarat létezik?*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16323>

I. BEVEZETÉS

A szabad akarat ún. libertariánus felfogása szerint egy személynek csak akkor *van szabad akarata*, ha a személy cselekedhet másképpen. Az ún. modális olvasatban egy személy akkor *cselekedhet másképpen*, ha döntési helyzetében több különböző cselekvés is lehetséges. Kövessük nyomon ezen meghatározásban felhasznált fogalmakat! Egy *döntési helyzet* olyan állapot, amely egy döntést hozó személyt instanciál. Egy *állapot* a világunk leírásai által egy időpontban maximálisan meghatározott helyzet; az állapotokat időben sorba fűzve kapjuk a *történeteket*, és azt, hogy ezen történetek közül melyek instanciálnak *lehetséges cselekvéseket*, a leírásaink segítségével megfogalmazott tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések határozzák meg. Tekintve, hogy az említett *személy*, *döntés*, és *cselekvés* fogalmak maguk is valamilyen speciális leírások segítségével adhatóak meg, annak igazságfeltételét, hogy egy személy cselekedhet másképpen, végső soron az határozza meg, hogy mik a világunk *leírásai* és ezen leírások segítségével kifejezett *tények*, *bizonyítékok*, *törvények*, és *következtetések*.

A tanulmányban azt az egyszerű módszertani javaslatot teszem, hogy a másképpen cselekvés lehetőségéről és a szabad akarat létezéséről való gondolkodás során mindig tegyük explicitté, hogy a világ mely leírásairól, illetve a segítségükkel megfogalmazott mely tényekről, bizonyítékokról, törvényekről, és következtetésekről beszélünk. A tanulmány egyik kicsengése, hogy a szabad akarat filozófiai irodalmában megjelenő számos probléma és ellentmondás ekvivokációra vezethető vissza: az érvek különböző premisszái különböző leírási szintek állításait mossák össze. Az ekvivokációk világos azonosításához és bemutatásához szükségesnek tartom néhány egyszerű, ám első olvasásra talán szokatlan terminus technicus és jelölés bevezetését a különböző leírási szintek szétválasztásához – miután az ember számára a különböző leírási szintek szétválasztása természetessé válik, a jelölések segédletráját maga is el tudja majd dobni.

* Szeretném megköszönni a 2023. decemberében rendezett *Létezik-e szabad akarat* c. konferencia résztvevőinek, valamint Bernáth László, Egri Győző, Eszes Boldizsár, Gömöri Márton, Hofer-Szabó Gábor és egy anonim bíráló hasznos megjegyzéseit. A tanulmány az OTKA K-134275 támogatásával készült.

A szabad akarat filozófiai irodalma hatalmas, a hazai közönség számára azonban kiváló kiindulópont Bernáth László: *Létezik-e szabad akarat?* című könyve (Bernáth 2023). A tanulmány számos ponton kapcsolódik Bernáth könyvének érveire: a módszertani javaslat következetes alkalmazásából az derül ki, hogy Bernáth érvei egészen más következtetéseket támasztanak alá, mint amiket Bernáth eredetileg szándékozott elérni.

A tanulmány második fejezete explicitté teszi a módszertani javaslat következtetéséből adódó szabad akarat(ok) fogalmát és igazságfeltételét. A szabad akarat fogalmak viszonyának elemzése során szemügyre vesszük Bernáth könyve első három fejezetének fő érveit, és a második fejezet végén arra a következtetésre jutunk, hogy Bernáth érvei (szándékai ellenére) egy olyan álláspontot támasztanak alá, amelyet a tanulmány az *empirikus szabad akarat* létezésének tézisében összegez. A tanulmány harmadik fejezetében feltesszük a kérdést, hogy elegendő-e az empirikus szabad akarat létezése ahhoz, hogy a moralitás kielégítő igazságfeltételeihez juthassunk, és rámutatunk, hogy Bernáth könyvének ötödik fejezetében vázolt ismeretelméleti patthelyzet látszólagos, és azonnali feloldást nyer, ha elfogadjuk az empirikus szabad akarat létezését. A tanulmány negyedik fejezetében megmutatjuk, hogy a kompatibilizmus ellen felhozott három legismertebb ellenérv nem cáfolja az empirikus szabad akarat létezését, míg az ötödik fejezetben összevetjük a tanulmány és a szakirodalom bevett determinizmus fogalmainak viszonyát, és megvizsgáljuk, hogy az objektív metafizikai modalitás létezése szerepelhet-e egy olyan szabad akarat fogalom igazságfeltételei között, amelynek fennállásáról tudással rendelkezhetünk. A tanulmány negyedik és ötödik fejezetének eredményei alátámasztják, miért ne foglalkozunk részletesen Bernáth könyve negyedik fejezetének érveivel: azok ti. nem relevánsak az empirikus szabad akarat vonatkozásában. A tanulmány hatodik, záró fejezetében szabadságunk jövőbeni bővülésének és szűkülésének lehetőségeit vizsgáljuk; mint kiderül, ismereteink gyarapodásával az empirikus szabad akarat hatóköre, sokak félelmével szemben, nem szűkül, hanem ellenkezőleg, bővül, azonban a technológia korlátlan fejlődése ezt a bővülő tendenciát veszélyeztetheti.

II. MELYIK SZABAD AKARAT?

1. Alapfogalmak; az empirikus szabad akarat tézise

A következőkben rögzítsen *L* egy leíró elmélet három elemét: (i) egyrészt a leíró elmélet által megfogalmazható leírások összességét, (ii) másrészt bizonyos, ezen leírások segítségével kifejezett aktuális tényeket, bizonyítékokat, törvényeket, és következtetéseket, (iii) harmadrészt annak módját, hogy ezen aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések hogyan rögzítik a leíró

elmélet lehetségesség fogalmát (lásd később). Az L betűre a tanulmányban mint változóra tekintünk, amelynek három, a tanulmány vonatkozásában fontos esetét (M , K , és P) hamarosan kiemeljük és rögzítjük.

A bevezetőben elhangzott módszertani javaslatot követve, L egyszerű, de következetes megjelölésével a következő fogalmakhoz jutunk:

- L -állapotnak hívjuk L leírásai által egy időpontban maximálisan meghatározott helyzeteket.¹
- Egy L -állapotot L -döntési helyzetnek nevezünk, ha M leírása szerint döntési helyzet (ti. M leírása szerint az adott L -állapot olyan személyt instanceál, aki éppen egy döntést hoz meg). M itt egy rögzített, hamarosan pontosabban meghatározott esete L -nek, ti. az a leíró elmélet, amely megadja a személy, a döntési helyzet, és a cselekvés fogalmakat.
- L -történetnek nevezzük az L -állapotok sorozatait.
- Egy L -történetet L -cselekvésnek nevezünk, ha az L -történet közvetlenül egy L -döntési helyzetet követ, és az L -történet M leírása szerint egy cselekvés.
- Azt, hogy egy L -történet L szerint L -lehetséges-e, az L által megfogalmazott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések összessége rögzíti. Annak, hogy ezek a tények, bizonyítékok, törvények és következtetések összessége milyen módon rögzíti, mely L -történetek lehetségesek, itt két változatát emeljük ki: a logikait és az empirikusait. Egy L -történet akkor logikailag lehetséges L szerint, ha az L által megfogalmazott aktuális tényekkel, bizonyítékokkal, törvényekkel, és következtetésekkel logikai ellentmondás nélkül összeegyeztethető. Egy L -történet pedig akkor empirikusan lehetséges L szerint, ha az L -történetet az L által megfogalmazott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések összessége gyengén támogatja (nem zárja ki kényszerítő erővel).²

¹ Az L -állapotok egymást kölcsönösen kizárják és együttesen kiadják az összes L leírási lehetőséget, röviden: partíciót alkotnak. Amennyiben egy konkrét L -hez az L -ben szereplő leírásoktól logikailag független leírásokat veszünk hozzá, az így kapott L' állapot-partíciója az L -állapotok partíciójának egy finomítása, és az L' -állapotokon az L -állapotok a szokásos értelemben szuperveniálnak és általuk többszörösen vannak realizálva. Például, ha L_1 -ben csak két, logikailag független leírás szerepel (A = „Dani éjfélkor ittas állapotban van” és B = „Daninak éjfélkor pisztolyt szorítanak a fejéhez”), akkor összesen négy L_1 -állapot van: $A \& B$, $A \& \sim B$, $\sim A \& B$, $\sim A \& \sim B$. Ezen L_1 -hez egy harmadik, logikailag független leírást (C = „Danit éjfélkor elborítja a félelem,”) hozzávéve $L_2 = L_1 \& C$ leírás rendszert kapunk, amelyben összesen nyolc L_2 -állapot adódik: $A \& B \& C$, $A \& B \& \sim C$, $A \& \sim B \& C$, $A \& \sim B \& \sim C$, $\sim A \& B \& C$, $\sim A \& B \& \sim C$, $\sim A \& \sim B \& C$, és $\sim A \& \sim B \& \sim C$. A példában szereplő L_1 -állapotokat az L_2 -állapotok többszörösen realizálják, hiszen például az $A \& B$ L_1 -állapotot többszörösen realizálja az $A \& B \& C$ és az $A \& B \& \sim C$ L_2 -állapot.

² Az utóbbi fogalom motivációja Norton (2022) *empirikus lehetőség* fogalma. Az „aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések összessége gyengén támogatja” kifejezés magában foglalja mind az aktuális tényekből, bizonyítékokból, törvényekből és következtetésekből következő deduktív, mind az ezeken alapuló induktív támogatást (amely Norton

- A maximális (ki nem terjeszthető) L -lehetséges L -történeteket L -lehetséges világnak hívjuk.
- Egy L -döntési helyzetben lévő személy L -cselekedhet másképpen, ha az adott L -döntési helyzetben több olyan L -lehetséges L -cselekvés van, amelyek M leírása szerint különböző cselekvéseket instanciálnak. Egy L -döntési helyzetben lévő személy *nem* L -cselekedhet másképpen, ha az adott L -döntési helyzetben nincs több olyan L -lehetséges L -cselekvés, amelyek M leírása szerint különböző cselekvéseket instanciálnak.
- Az L -szabad akarat létezésének szükséges feltétele, hogy van olyan személy és olyan L -döntési helyzet, hogy (a) az adott L -döntési helyzetben a személy L -cselekedhet másképpen.
- Fennáll az L -determinizmus, ha minden L -állapot egyetlen L -lehetséges világhoz tartozik. Fennáll az L -indeterminizmus, ha van két olyan különböző L -lehetséges világ, amelyek egy L -állapotban megegyeznek.³

Különböző L választása esetén különböző L -szabad akarat fogalomhoz jutunk, ahogyan ezt a tanulmány első *Függeléke* két egyszerű példa részletes elemzésén keresztül bemutatja (amelynek áttekintésére ezen a ponton minden Olvasót sürgetek, mert a példák szemléletes képet adnak arról, hogyan viszonyulnak különböző L választása esetén a fent bevezetett L -fogalmak egymáshoz).

Érdemes kiemelni, hogy az L -szabad akarat és az L -cselekedhet másképpen fogalmának egy (L -től függő) *igazságfeltételét* adtuk meg; L rögzítése után az a kérdés, hogy egy személy L -cselekedhet másképpen nem episztemikus kérdés, és az, hogy létezik L -szabad akarat nem válik episztemikussá vagy „látszólagossá” pusztán azáltal, hogy van egy olyan L -től különböző L' , amely szerint nincsen L' -szabad akarat. Általánosan, ha L és L' különböző leírásokat tartalmaznak, nincsen logikai viszony aközött, hogy van-e L -szabad akarat és van-e L' -szabad akarat.

Három konkrét példa L -re, amelyekre a későbbiekben rendszeresen fogunk hivatkozni, és amelyeket itt rögzítünk:

materiális indukció elmélete szerint *nem* episztemikus módon értendő). A fogalom részletesebb elemzéséhez lásd Gyenis (2024).

³ Ha fennáll az L -determinizmus, akkor senki nem L -cselekedhet másképpen, és így nem is létezik L -szabad akarat. Ellenben abból, hogy senki nem L -cselekedhet másképpen nem következik, hogy fennáll az L -determinizmus, hiszen például lehetséges, hogy több különböző L -lehetséges világ tartozik ugyanazon L -döntési helyzethez, ám az összes ilyen különböző L -lehetséges világ ugyanazon cselekvést instanciálja M szerint.

Az L -determinizmus fennállását úgy is kifejezhetjük, hogy *nincsen* L -modalitás vagy az L -modalitás rögzített, az L -indeterminizmus fennállását pedig úgy is kifejezhetjük, hogy *van* L -modalitás vagy az L -modalitás nyitott.

Az L -determinizmus itt bevezetett fogalmának részletes motiválásához a tanulmány V. fejezetében térünk vissza.

- *M*: (i) azon leírások összessége, amelyek megjelenhetnek az ember egyes szám első személyű tapasztalatában, mint például: mindennapos tárgyak fizikája, mindennapi pszichológia (mindennapi közgazdaságtan, szociológia, szociálpszichológia stb), jogelmélet, fenomenológia, és moralitás belső tapasztalatban megjelenni képes leírásai; (ii) ezen leírások segítségével a jelenben adott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések; (iii) valamint az (ii) által rögzített empirikus lehetségeség.
- *K*: (i) *M* leírásai, *kiegészítve* a kortárs kognitív tudomány és neurobiológia leírásaival; (ii) ezen leírások segítségével a jelenben adott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések; (iii) valamint az (ii) által rögzített empirikus lehetségeség.
- *P*: (i) *K* leírásai, *kiegészítve* a kortárs fizika leírásaival; (ii) ezen leírások segítségével a jelenben adott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések; (iii) valamint az (ii) által rögzített empirikus lehetségeség.⁴

Egy elhajított kódarab, a vágyak, a fájdalom, az akarat szabadságának, illetve az erős morális kötelezettségeknek a tapasztalata – valamint a személy, döntési helyzet, és cselekvés fogalmai – mind *M* hatókörébe esnek. Bár a belső tapasztalat képes megjeleníteni a kortárs kognitív tudomány, neurobiológia, illetve fizika egyes kitüntetett leírásait, valamint ezen leírások fogalmát mint absztrakt reprezentációt, nyilvánvaló, hogy mind a kortárs neurobiológia, mind a kortárs fizika lényegesen több és jóval részletesebb leírást tételez, mint ami megjelenhet a belső tapasztalatban. Például ugyan egyes agyállapotok durva reprezentációját, illetve az agyállapot absztrakt fogalmát meg tudjuk magunk számára jeleníteni, az agyunkat alkotó közel 10^{11} neuron összes lehetséges kisülési mintázatának mindegyike nyilvánvalóan nem tud egészében megjelenni a belső tapasztalatban, tehát ezek jelentős része *M* hatókörén kívül esik. Hasonló a helyzet a kortárs fizika által posztulált elemi részecskékkal: ugyan bizonyos konkrét kitüntetett elrendezéseket, valamint a mikrofizikai állapot absztrakt fogalmát matematikai segédeszközök segítségével meg tudjuk magunk számára jeleníteni, az univerzumban található 10^{82} nagyságrendű atom összes lehetséges szuperpozíciója nyilvánvalóan nem tud megjelenni sem a belső tapasztalatban, sem nem rendelhető injektíven hozzá 10^{11} neuron lehetséges kisülési mintázataihoz mint reprezentációs eszközhöz, tehát mind *M*, mind *K* hatókörén kívül esik. Ezért (még ha annak határa nem is lenne teljesen éles, hogy pontosan milyen

⁴ Ugyan az *M*, *K*, és *P* rögzítésénél *M*, *K*, illetve *P*-lehetségeség alatt az *M*, *K*, illetve *P* szerinti empirikus lehetségeséget értem, a tanulmány második, harmadik, és negyedik fejezetének elemzése nagyrészt független ettől a választástól, és az empirikus lehetőség fogalmától ódzkodó Olvasó ezen fejezetekben *M*, *K*, illetve *P*-lehetségeség alatt érthet az *M*, *K*, illetve *P* szerinti logikai lehetségeséget is. Számos jó indok van azonban az empirikus lehetségeség választására; ezen indokokra a tanulmány V. fejezetében térünk vissza.

leírások esnek M , K , és P hatókörébe) világos, hogy P -ben van K -tól logikailag független leírás, és K -ban van M -tól logikailag független leírás. Ebből viszont logikailag következik (és nem szorul rá egy további, fizikalizmushoz hasonló filozófiai tézis fennállására), hogy a fenti módon definiált K -állapotok többszörösen realizálják az M -állapotokat, illetve, hogy a P -állapotok többszörösen realizálják mind az K -állapotokat, mind az M -állapotokat.⁵

Miután rögzítettük M , K , és P jelentését, feltehetjük a kérdéseket: létezik-e M -szabad akarat, K -szabad akarat, és P -szabad akarat? Az M , K , és P előzetes rögzítése után ezek világos igazságfeltétellel rendelkező kérdések, amelyre a válaszokat világunk, valamint M , K , és P együttesen meghatározzák. A válaszok pedig különbözőek lehetnek például az M -szabad akarat és a K -szabad esetben.

Mit jelentene, ha a válaszok különbözőek lennének? Például: akkor van M -szabad akarat, de nincsen K -szabad akarat, ha van olyan döntési helyzet a világban, amelyben a belső tapasztalatban megjelenni képes leírások (M) szerint több különböző cselekvés is lehetséges, azonban az ilyen döntési helyzeteket mindig többszörösen realizálják a kortárs agytudomány leírásait is figyelembe vevő agyállapotok (K -állapotok) úgy, hogy minden egyes ilyen agyállapotot az agytudomány (K) szerint csak egy cselekvés követhet (azonban az adott döntési helyzetet realizáló több különböző agyállapot különböző cselekvésekhez vezethet).

Valóban a fenti viszony áll fenn az M -szabad akarat és a K -szabad akarat létezése között, vagy más viszony van közöttük? Aktuális világunkban a tényleges választ erre a kérdésre bizonyossággal nem tudjuk. Arra a *tézisre*, miszerint világunkban van M -szabad akarat (és így nem áll fenn az M -determinizmus), de nincs K -szabad akarat (azonban nem áll fenn a K -determinizmus), és nincs P -szabad akarat sem (amely tézis azonban agnosztikus a P -determinizmus fennállása kapcsán), a tanulmányban az *empirikus szabad akarat létezésének téziseként* hivatkozok. A fejezet hátralevő részében amellet érvelek, hogy Bernáth érvei, szándéka ellenére, valószínűleg az empirikus szabad akarat létezését támasztják alá.⁶

⁵ A kortárs fizika nem csak több és jóval részletesebb leírást tételez, mint ami megjelenhet a belső tapasztalatban, hanem aktuális tényei, bizonyítékai, és törvényei segítségével meg is alapoz ilyen, a belső tapasztalatban megjelenni nem képes leírások fennállásával kapcsolatos következtetéseket. Ezen következtetések elutasítása a kortárs fizikával, illetve a külvilág létezésével kapcsolatos radikális szkepszishez vezetne.

⁶ A tanulmány kiinduló módszertani feltevése, miszerint a szabad akaratról való gondolkodás során következetesen nyomon kell követnünk, melyik leírási szinten fogalmazzuk meg egy állítást, egybeesik List (2014) szabad akarat elemzésének kiinduló pontjával. List (a jelen tanulmányban kitüntetett három helyett) két leírási szintet különböztet meg, és ennek megfelelően két különböző szintű lehetőség-fogalmat vezet be, a fizikait és az ágenciálisat. További párhuzamok is vannak List és a jelen tanulmány elemzése között: List is elfogadja a másképpen cselekvés lehetőségét mint a szabad akarat létezésének szükséges feltételét; a másképpen cselekvés lehetőségének List is egy modális értelmezését adja; List is feltételezi, hogy az ágenciális állapotokat többszörösen realizálják a fizikai állapotok; valamint az ágenciális lehetőség-fogalomnak egy olyan reduktív elemzését adja, amely közelítőleg megfelel a jelen tanulmány „logikailag lehetséges M szerint” fogalmának. Ezen feltevések egyik

2. A Libet kísérletek kritikája

Bernáth könyvének első két fejezete rekonstruálható úgy, mint egy érv amellért, hogy a jelen kognitív tudományos kísérleteink alapján legalábbis nem zárható ki, hogy bizonyos helyzetekben *K*-cselekedhetünk másképpen. Bernáth állítása szerint a kognitív tudomány végrehajtott kísérletei (mint amilyenek a Libet kísérletek) legfeljebb csak az ún. Buridan-típusú döntési helyzeteket tesztelték, azonban a *K*-cselekedhet másképpen megjelenésére leginkább az ún. dilemmatikus döntési helyzetekben számítanánk (mint amilyenben például a Milgram kísérletek alanyai találják magukat). Bernáth szerint azonban a dilemmatikus döntési helyzetekben történő viselkedés helyes leírásához (és így az agyállapottoktól való függés természetének megállapításához) nem állnak rendelkezésre közvetlen kísérleti adatok. Mivel a mindennapi tapasztalatok, a kognitív tudomány, és a neurobiológia nyelvén kifejezhető aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések összessége legalábbis kényszerítő erővel nem zárja ki, hogy egyes ilyen dilemmatikus döntési helyzetekben több *K*-lehetséges cselekvés legyen, ezért (érvel ezen rekonstrukció szerint Bernáth) kényszerítő erővel nem zárható ki, hogy vannak olyan helyzetek, amelyekben *K*-cselekedhetünk másképpen.

Azt gondolom, hogy Bernáth könyve első két fejezetének érvrendszere az induktív támogatás egy leegyszerűsítő fogalmának segítségével éri el következtetését (ti. az induktív támogatás kérdését arra szorítja, hogy vajon a kognitív tudomány ténylegesen elvégzett-e olyan *experimentum crucis* jellegű kísérleteket, amelyek a dilemmatikus döntési helyzeteket közvetlenül tesztelik, holott a kortárs kognitív tudományos és neurobiológiai tudásunk összessége ennél jóval erősebb induktív következtetésre ad lehetőséget). Ennek alátámasztására itt nem

következménye, hogy List is hasonlóképpen elemzi a klasszikus inkompatibilista érvet, mint a jelen tanulmány (lásd IV.1 fejezet).

Ezen kezdeti párhuzamokon túl azonban számos ponton eltér List és a jelen tanulmány elemzése. List csak a fizikai determinizmus és az ágenciális másképpen cselekvés viszonyát veszi szemügyre, ám a fizikai determinizmus fennállása jóval többet feltételez a fizikai elméletekről, mint amennyi szükséges (vagy véleményem szerint védhető) — ahogyan a tanulmányban érvelek, a *P*-determinizmus fennállása helyett csak a *P*-szabad akarat nem-létezése mellett érdemes letenni a garast. Ennek a különbségtételnek a hiánya, valamint a három helyett két leírási szintre szorítkozás vezet oda, hogy List nem jut el arra a belátásra, miszerint az empirikus szabad akarat tézise jól illeszkedik a szabad akarat forrás-elemzéséhez (lásd VI.3 fejezet). A jelen tanulmány egyik központi gondolata, miszerint a logikai helyett az empirikus lehetőség fogalmára érdemes támaszkodnunk a magasabb szintű leírások lehetőség-fogalmának reduktív elemzése során (lásd V.1 fejezet), szintén nem jelenik meg List munkájában; azonban az empirikus lehetőség fogalmára támaszkodás teszi (többek között) azt is lehetővé, hogy tudásunk bővülésével (a leírási szint finomításával, lásd VI. fejezet) a szabad akarat hatóköre *tágulhasson* is (míg a szabad akarat hatóköre a leírási szint finomításával List elemzési keretében csak szűkülhet).

Köszönöm a tanulmány egy anonim bírálójának, hogy List kiváló cikkére felhívta a figyelmet.

tesztek kísérletet, abban azonban egyetértek a szerzővel, hogy könyve első két fejezete érdekes tudományfilozófiai értekezés, amely jogosan mutat rá egyes kognitív tudományos következtetések elhamarkodottságára.

A Libet kísérletek rövid kritikája után⁷ vegyük szemügyre Bernáth pozitív érvelését a szabad akarat létezése mellett, és tegyük fel a kérdést: melyik szabad akarat létezését támasztják alá Bernáth központi érvei?

3. Az akarat szabadság tapasztalata

Bernáth könyvének második fejezetében érvel amellett, hogy a dilemmatikus döntési helyzetekben az akarat szabadsága együtt jár az akarat szabadság tapasztalatával, míg a más típusú döntési helyzetekben az akarat szabadság tapasztalatának bizonyos elemei hiányoznak. Mivel az akarat szabadság tapasztalatának egyes elemei hiányoznak például a Buridan-típusú helyzetekben, ezért Bernáth szerint nem is szabad arra számítanunk, hogy a Buridan-típusú helyzeteket tesztelő kísérletekben azt találjuk, hogy cselekedhetnénk másképpen. Bernáth érvelését én röviden itt úgy rekonstruálom, hogy Bernáth szerint az akarat szabadságának a másképpen cselekvés lehetősége mellett további feltétele az akarat szabadság tapasztalata. Nem találtam Bernáth könyvében tétel-szerű összefoglalását annak, hogy Bernáth milyen jellemzőit tartja fontosnak az akarat szabadság tapasztalatának, mindenesetre Bernáth elemzése alapján három jellemzőt emelhetünk ki (vö. Bernáth 2023. 85–86): a szabad döntést hozó személy rendelkezik azzal a belső, fenomenális tapasztalattal, hogy (b) nincsen semmilyen olyan belső vagy külső kényszer, amelynek jelenléte miatt egyedül a választott cselekvés lehetséges; hogy (c) a cselekvő személy saját énjé / akaratát határozta meg a döntését; valamint, hogy (d) ez a döntés nem véletlenszerű.⁸

Az az állítás, hogy a szabad döntést hozó személy valamilyen tulajdonságokkal rendelkező belső fenomenális tapasztalattal rendelkezik, a tanulmányban bevezetett terminológia segítségével úgy ragadható meg, hogy a személy egy bizonyos speciális tulajdonsággal rendelkező *M*-állapotban van (az *M* definíciója

⁷ A Libet kísérletek eredményeinek értelmezésével kapcsolatos további skeptikus következtetésekhez lásd pl Fischborn (2016) cikkét és hivatkozásait.

⁸ Nem teljesen egyértelmű számomra, hogy Bernáth szerint az utóbbi két feltételnek a szabad akarat tapasztalatának, vagy a szabad akaratnak magának kell rendelkeznie, de ez a különbség számunkra annyiban mellékes lesz, hogy tárgyalásuk során azt vizsgáljuk, hogy mi annak feltétele, hogy a feltételek veridikusak legyenek. Bernáth elemzéséből az sem teljesen egyértelmű számomra, hogy a másképpen cselekvés lehetőségének tapasztalata szükséges feltétele-e szabad akarat létezésének, és hogy a négy feltétel együttesen elégséges-e, vagy csak annyit mondunk, hogy a szabad akarat tapasztalata szorosan együtt jár a szabad akaratból hozott döntésekkel. Az egyszerűség kedvéért az alábbiakban szükséges és elégséges feltételként kezelem őket, de semmilyen lényeges következtetés nem fog műlni azon, hogy szükséges és elégséges feltételekről, vagy csak szoros együttjárásról beszélhetünk.

szerint, hiszen a belső fenomenális tapasztalatok leírásai M -be tartoznak). Az az állítás, hogy nem áll fenn valamilyen belső vagy külső, a fenomenális tapasztalatban megjelenni képes kényszer, amelynek jelenléte miatt egyedül a választott cselekvés lenne lehetséges, úgy ragadható meg, hogy a személy olyan M -döntési helyzetben van, ahol M -cselekedhet másképpen. Így a másképpen cselekvés lehetőségét az akaratszabadság tapasztalatának Bernáth által sugallt feltételeivel kiegészítve a következő definíciót kapjuk:

- Pontosan akkor létezik az L -szabad akarat, ha van olyan személy és olyan L -döntési helyzet, hogy
 - (a) az adott L -döntési helyzetben a személy L -cselekedhet másképpen;
 - (b) az adott L -döntési helyzet egyben olyan M -állapot is, amely szerint a személy azzal a belső, fenomenális tapasztalattal rendelkezik, hogy olyan M -döntési helyzetben van, ahol M -cselekedhet másképpen;
 - (c) az adott L -döntési helyzet egyben olyan M -állapot is, amely szerint a személy azzal a belső, fenomenális tapasztalattal rendelkezik, hogy olyan M -döntési helyzetben van, ahol saját énjé / akarata határozta meg a döntését;
 - (d) az adott L -döntési helyzet egyben olyan M -állapot is, amely szerint a személy azzal a belső, fenomenális tapasztalattal rendelkezik, hogy olyan M -döntési helyzetben van, ahol döntése nem véletlenszerű, hanem meghatározott.

4. Mikor veridikus a cselekedhet másképpen tapasztalata?

Vegyük észre, hogy az L -szabad akarat (b) feltétele pontosan akkor fejezi ki azt, hogy a másképpen cselekvés lehetőségének tapasztalata veridikus – ti., hogy a döntési helyzetben lévő személy pontosan azzal a belső, fenomenális tapasztalattal rendelkezik, amelyet a másképpen cselekvés lehetőségét előíró (a) feltétel kifejez –, ha az L -szabad akarat fenti definíciójában L helyébe M -et helyettesítünk, vagyis pontosan az M -szabad akarat esetén!

Ez a helyzet egyáltalán nem véletlen: Bernáth könyvének harmadik fejezetében az alapján érvel a szabad akarat létezése mellett, hogy egyrészt rendelkezünk a szabad akarat belső, fenomenológiai tapasztalatával, másrészt a szabad akarat belső, fenomenológiai tapasztalata többnyire veridikus. Azonban, mivel Bernáth érve teljesen a belső, fenomenológiai tapasztalatokon, tehát *definíció szerint* az M -leírások segítségével megfogalmazható tényeken, bizonyítékokon, törvényeken, és következtetéseken nyugszik, ezért közvetlenül nem is bizonyíthat annál többet, mint hogy az M -szabad akarat létezik! Pontosan ugyanez a helyzet Bernáth második, moralitás jelenségein nyugvó érveléssel: mivel az érvelés kizárólag olyan tényekre, bizonyítékokra, törvényekre, és következtetésekre épül, amelyeket definíció szerint az M -leírások segítségével adhatunk meg, ezért az

érvelés hatóköre nem is nyúlhat túl az M -szabad akarat létezésének alátámasztásán!

Bernáth könyvének központi fenomenológiai és morális érvei tehát legfeljebb arra lehetnek alkalmasak, hogy alátámasszák az M -szabad akarat létezését, és nem tudnak közvetlen, pozitív bizonyítékot szolgáltatni arra, hogy akár a K -szabad, akár a P -szabad akarat létezne.

5. *Mikor veridikus a saját én általi meghatározottság tapasztalata?*

Az előző alfejezetben arra jutottunk, hogy a szabad akarat (b) feltétele akkor veridikus, ha van M -szabad akarat. Vessünk most egy pillantást az M -szabad akaratra alkalmazott (c) feltételre, amely azt mondja, hogy van olyan személy és olyan M -döntési helyzet, amely egyben olyan M -állapot is, amely szerint a személy azzal a belső, fenomenális tapasztalattal rendelkezik, hogy olyan M -döntési helyzetben van, ahol saját énje / akarata határozta meg a döntését. Az a tapasztalat, hogy a saját én / akarat határozza meg a döntést akkor veridikus, ha létezik egy olyan $X =$ „a saját én / akarat ezt-és ezt a döntést hozta” amellyel a döntés már meghatározódik, vagyis, ha egy $M' = M \& X$ leírásainak segítségével megfogalmazható aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések alapján minden döntési helyzetben csak egyetlen cselekvés M' -lehetőséges, más szóval, ha nincsen M' -szabad akarat!

Vegyük észre azonban, hogy az az X kifejezés, hogy „a saját én / akarat ezt-és-ezt a döntést hozta” egy teljes egészében a belső tapasztalatban megjelenni képes leírás, és így definíció szerint már eleve része M -nek! Magyarán a leírásokra $M' = M \& X = M$, és így a (c) feltétel *prima facie* akkor veridikus, ha nincsen M -szabad akarat! Mivel ha (b) feltétel veridikus, akkor van M -szabad akarat, míg ekkor ha (c) feltétel veridikus, akkor nincsen M -szabad akarat, a mindkét feltétel veridikusságát megkövetelő M -szabad akarat fogalma ellentmondásosnak tűnik.⁹

⁹ Első közelítésben az ellentmondást a következő módon is feloldhatjuk: vegyük ki M -ből X -et, és legyen M' definíció szerint azon leírások összessége, amire igaz, hogy $M' \& X = M$ (ahol X a „saját én / a saját akarat ezt-és-ezt a döntést hozta”-típusú leírások halmaza), és ezután egyrészt érveljünk amellett, hogy van M -szabad akarat, majd érveljünk amellett, hogy nincsen M -szabad akarat. Sajnos az M' -szabad akarat létezése melletti érvelés jóval kevésbé lenne meggyőző: egyrészt, ahogy korábban láttuk, további, megfelelően alátámasztott módosítás nélkül a szabad akarat (b) feltétele akkor veridikus, ha létezik M -szabad akarat; másrészt az sem világos, hogy a fenomenológiai vagy morális érvek miért csak az M -szabad akarat létezését lennének képesek alátámasztani; harmadrészt egyáltalán nem világos, milyen szerkezete van a csak az M' leírások nyelvén megfogalmazott aktuális tények és bizonyítékok összességének. Ha sikertülne mindezen nehézségeken túllépni és kielégítően alátámasztani az M -szabad akarat létezését, úgy a szabad akarat (d) feltételének veridikussága alapján tudunk úgy érvelni, hogy nincsen M -szabad akarat (lásd a következő alfejezetet).

Az ellentmondás azonban csak látszólagos. Ennek megvilágításához legyen D az az (M leírásainak segítségével megfogalmazott) szituáció, ami szerint egy dilemmatikus döntési helyzetben, például egy Milgram-kísérletben résztvevő személy latolgatja, hogy megnyomja-e a másik embernek fájdalmat okozó gombot. Legyenek továbbá:

X_0 = „a saját én / akarat még nem hozott döntést”,

X_1 = „a saját én / akarat úgy döntött, hogy megnyomja a gombot”,

X_2 = „a saját én / akarat úgy döntött, hogy nem nyomja meg a gombot”.

A dilemmatikus döntési helyzetet ezen leírások segítségével így írhatjuk le: személy kezdetben abból a döntési állapotból, amit D és az jellemez, hogy a saját én / akarat még nem hozott döntést, abba az immár nem döntési helyzetbe kerül, amelyet D és vagy az jellemez, hogy azt a döntést hozta, hogy megnyomja a gombot, vagy pedig az, hogy azt a döntést hozta, hogy nem nyomja meg a gombot. Tehát a személynek $D \& X_0 \& \sim X_1 \& \sim X_2$ a kezdeti M -állapota, amelyből vagy $D \& \sim X_0 \& X_1 \& \sim X_2$, vagy pedig $D \& \sim X_0 \& \sim X_1 \& X_2$ későbbi M -állapotba kerül. A dilemmatikus döntési helyzet, amely megengedi azt, hogy a személy M -cselekedhet másképpen, a $D \& X_0 \& \sim X_1 \& \sim X_2$ kezdeti M -állapot. Azonban a személy már nem cselekedhet másképpen sem a $D \& \sim X_0 \& X_1 \& \sim X_2$, sem pedig a $D \& \sim X_0 \& \sim X_1 \& X_2$ M -állapotban, ezen utóbbi M -állapotok ugyanis azzal a tulajdonsággal bírnak, hogy őket már csak egy cselekvés követhet, ti. $D \& \sim X_0 \& X_1 \& \sim X_2$ -t az a cselekvés, hogy a személy megnyomja a gombot, míg $D \& \sim X_0 \& \sim X_1 \& X_2$ -t pedig az a cselekvés, hogy a személy nem nyomja meg a gombot.

Kicsit részletesebben: ha

C_0 = „nincs még cselekvés”,

C_1 = „elkezdődik a gomb megnyomása, mint cselekvés”,

C_2 = „elkezdődik a gomb nem megnyomása, mint cselekvés”,

akkor a dilemmatikus döntési helyzetet $D \& X_0 \& C_0$ jellemzi (a követhetőség kedvéért a következőkben a konjunkciókból elhagyom az összes olyan leírást, amelyek tagadását értelemszerűen hozzá kellene még toldani ahhoz, hogy egy állapothoz jussunk), amely egy olyan döntési helyzet, amelyben a személy M -cselekedhet másképpen: a személy vagy úgy dönt, hogy megnyomja a gombot, amelynek M -leírása az, hogy a $D \& X_0 \& C_0$ -t $D \& X_1 \& C_0$ követi, vagy pedig a sze-

A tanulmány következtetései és az empirikus szabad akarat fogalma értelemszerű módosításokkal összeegyeztethető azzal a lehetőséggel, hogy nem létezik M -szabad akarat, csak egy olyan M -nél szűkebb M^- leírások nyelvén megadott M^- -szabad akarat létezik, ahol az M^- -állapotok világunknak nagyjából a humán mentális állapotokhoz hasonló finomságú leírását adják. Ezt a lehetőséget azonban itt nem elemezzük tovább.

mély úgy dönt, hogy nem nyomja meg a gombot, amelynek M -leírása az, hogy a $D \& X_0 \& C_0$ -t $D \& X_2 \& C_0$ követi. Azonban sem $D \& X_1 \& C_0$ -ban, sem $D \& X_2 \& C_0$ -ban nem cselekedhetnénk már másképpen: $D \& X_1 \& C_0$ -t már csak egy M -lehetséges M -állapot követheti, ti. $D \& X_1 \& C_1$, és $D \& X_2 \& C_0$ -t is már csak egy M -lehetséges M -állapot követheti, ti. $D \& X_2 \& C_2$.¹⁰

Tehát az az M -leírás, miszerint „a személy saját énje / akarata határozta meg a döntését” igaz abban az értelemben, hogy először a személy „saját énje / akarata még nem hozott döntést”, majd vagy „saját énje / akarata úgy döntött, hogy megnyomja a gombot”, és ezután „elkezdődik a gomb megnyomása, mint cselekvés”, vagy pedig „saját énje / akarata úgy döntött, hogy nem nyomja meg a gombot”, és ezután „elkezdődik a gomb nem megnyomása, mint cselekvés”. Előbb az akarat határozódik meg (M értelemben) szabadon, majd ezen akaratot immár robosztusan követi az akarat tartalmával megegyező cselekvés.

A szabad akarat (c) feltétele tehát szintén akkor veridikus, ha a személy M -cselekedhet másképpen, és az alfejezet elején vázolt ellentmondás csak látszólagos. Az természetesen további kérdés, hogy van-e valami, ami azt is meghatározza, hogy az első vagy a második módon lesz igaz az a leírás, hogy „a személy saját énje / akarata határozta meg a döntését”. Erre a választ M -en kívül kell keresnünk, ahogyan ezt a következő alfejezet be is mutatja.

6. Mikor veridikus az akarat nem véletlenszerű meghatározottságának tapasztalata?

Arra jutottunk, hogy a szabad akarat (b) és (c) feltétele akkor veridikus, ha létezik az M -szabad akarat; haladjunk tovább, és nézzük meg, hogy a (d) feltétel milyen körülmények között veridikus. Az M leírások szintjén a szabad akarat (d) feltétele azt mondja ki, hogy van olyan személy és olyan M -döntési helyzet, amely egyben olyan M -állapot is, amely szerint a személy azzal a belső, fenomenális tapasztalattal rendelkezik, hogy olyan M -döntési helyzetben van, ahol döntése nem véletlenszerűen meghatározott. A döntés nem véletlenszerű meghatározottságának tapasztalata azonban akkor veridikus, ha létezik valami, ami egyértelműen meghatározza a döntést, ti. léteznek olyan X leírások, hogy az $M' = M \& X$ leírásainak segítségével megfogalmazható aktuális tények és bizonyítékok alapján minden döntési helyzetben csak egyetlen cselekvés M' -lehetséges, más szóval, ha nincsen M' -szabad akarat! Ez az X azonban nem lehet az M része; mint az előző alfejezetben láttuk, a saját én / akarat ugyan meghatározza a dön-

¹⁰ Pontosabban úgy fogalmazhatunk, hogy először $D \& X_0 \& C_0$ -ben a személy L -akarhat másképpen, majd $D \& X_1 \& C_0$ -ben ill. $D \& X_2 \& C_0$ -ben már nem L -cselekedhet másképpen, mint ahogy azt az akarata korábban meghatározta. A terminológiát a tanulmányban nem kettőzöm meg pusztán abból a célból, hogy az L -akarhat másképpen és az L -cselekedhet másképpen fogalmait megkülönböztessem.

tést abban az értelemben, hogy egy M -döntési helyzetet egy olyan M -állapot követ, amelyben a saját én / akarat pontosan úgy határozza meg a cselekedetet, ahogyan az végre is lesz hajtva, de M sem azt nem rögzíti, hogy az M -lehetőségek közül *melyik* döntés határozódik meg, sem azt nem tudja alátámasztani, hogy ez a döntés nem véletlenszerűen van kiválasztva.

Mi állhat egy olyan M' helyén, ami garantálja, hogy még akkor is, ha van M -szabad akarat, nincsen M' -szabad akarat? Tudományos világképünkkel összhangban, *pace* Bernáth, például $M' = P$ megteszi. Azonban nem szükséges, és nem is érdemes ilyen messzire, a mikrofizikai állapotokig mennünk ahhoz, hogy találjunk egy olyan M' -t, amellyel már nem létezik M' -szabad akarat.

Mi lehet tehát az az M' , amely a legjobb magyarázó szerepet tudja betölteni abban, hogy lehessen olyan tapasztalatunk, miszerint egy döntésünk nem véletlenszerűen meghatározott? Ha van M -szabad akarat, de nincsen M' -szabad akarat, akkor X nem lehet üres, tehát M' -nek tartalmaznia kell olyan leírásokat is, amelyek nem jelenhetnek meg a belső tapasztalatban. Azonban a (d) feltétel szerint a belső tapasztalatban valamilyen módon mégis „megérezzük”, hogy a döntés nem véletlenszerű, annak ellenére, hogy a belső tapasztalatban nem jeleníthető meg az az állapot, amely meghatározza a döntést. Tekintve, hogy jó okunk van azt gondolni, hogy belső tapasztalatunk az agyunk működésén nyugszik, a legkézenfekvőbb javaslat egy olyan állapotra, amely egyrészt képes lehet arra, hogy meghatározza a döntést, másrészt oksági értelemben (lásd Fazekas et al. 2021) kellően „közel” van a belső tapasztalathoz, hogy ki tudja alakítani azt a megérzést a belső tapasztalatban, hogy a döntés nem véletlenszerűen meghatározott, az agyállapotok valamilyen durva felbontása (ideális esetben a különböző döntésekhez tartozó agyállapotok ekvivalencia-osztálya). Más szóval, az egyik legjobb jelölt arra az M' -re, amely szerint az M -szabad akarat (d) feltétele veridikus, a K , ti. a mindennapos tapasztalatok leírásai kiegészülve a kortárs kognitív tudomány és neurobiológia durva agyállapot-leírásaival.

Az M -szabad akarat (d) feltételének veridikussága tehát abduktív módon alátámasztja, hogy *nem* létezik K -szabad akarat! A gondolatmenet további érdekessége, hogy általa úgy mond „ingyen” kapjuk meg azt az eredményt, hogy cselekedeteinket a koponyánk határán belüli oksági folyamatok határozzák meg – és ez az eredmény nem más, mint amit a szabad akarat irodalmának ún. *forrás elemzése*i követelnek meg mint a szabad akarat szükséges feltételét! (A forrás elemzésre a IV.3 fejezetben visszatérünk; lásd még: Gyarmathy 2016, O'Connor és Franklin 2022, Ziegler 2009.)

Összegezve: míg a szabad akarat Bernáth által adott (b) és (c) feltételének veridikussága alapján arra jutottunk, hogy létezik M -szabad akarat, a (d) feltétel veridikussága, a szerző szándéka ellenére, azt sugallja, hogy nem létezik K -szabad akarat.

Bernáth a (d) feltétel veridikusságának egy extravagáns megoldását látszik választani, miszerint az akaratot meghatározó X nem csak M -en, hanem még

P -n is kívül esik: a szerző a 187–199 oldalakon egy metaforikus metafizikai képet fest a fizikán is kívül álló énről. Bernáth metaforikus metafizikai képének rekonstruálására itt nem vállalkozom; bár a metaforikus metafizikai képet részlegesen motiválja a szerzőnek a világ fizikai zártsága (ibid. 151–165), valamint a fatalizmus (ibid. 174–187) ellen szóló érvelése, úgy sejttem, hogy ezen megfontolások a szerző számára is csak másodlagosak. Bernáth, sejtésem szerint, úgy gondolja, hogy könyve harmadik fejezetében vázolt fenomenológiai és morális érvei a P -szabad akarat létezését támasztják alá, és ha tényleg ez lenne a helyzet, akkor a (d) feltétel veridikusságához az akaratot továbbá meghatározó X -nek így valóban egy P -n kívüli metafizikai világba kellene tartoznia. Azonban, ahogyan a II.4 fejezetben megmutattuk, lényegében definíció szerinti következmény, hogy Bernáth fenomenológiai és morális érvei csak az M -szabad akarat létezését támaszthatják alá. Az M -szabad akarat létezése viszont összeegyeztethető azzal a lehetőséggel, hogy nincsen K -szabad akarat, és nincsen P -szabad akarat sem.¹¹

7. Összegzés

Az eddigieket összegezve: a másképpen cselekvés lehetősége akkor áll fenn, és a szabad akarat belső tapasztalata akkor veridikus, ha a belső tapasztalatban megjelenni képes leírások szerint vannak olyan döntési helyzetek, amelyekben cselekedhetnénk másképpen, ha rendelkezünk annak tapasztalatával, hogy cselekedtetnénk másképpen, hogy a döntéseink tőlünk származnak, és hogy döntéseink nem véletlenszerűek, és ez utóbbi tapasztalatot jogosan tulajdoníthatjuk annak, hogy agyállapotaink egyértelműen meghatározzák cselekedeteinket. A tanulmány eddigi elemzése tehát alátámasztja az empirikus szabad akarat tézisé.

Az empirikus szabad akarat létezése egyrészt összhangban van a cselekvések tudományok által sugallt agyállapoti, illetve mikrofizikai meghatározottságának képével, másrészt metaforikus metafizikai feltevések nélkül is összeegyeztethető a szabad akarat Bernáth által sugallt fenomenális tapasztalatával,¹² valamint – ahogyan ezt a következő fejezet valamivel részletesebben kifejti – a moralitás jelenségeivel is.

¹¹ Arra, hogy az akarat nem véletlenszerű meghatározottságának tapasztalatát milyen filozófiai megoldásokkal lehet megpróbálni feloldani akkor, ha nem követjük a tanulmány módszertani javaslatát az L -szabad akaratok megkülönböztetésére, lásd még Bernáth és Tózsér (2016).

¹² Az empirikus szabad akarat azon feltevése, miszerint M -cselekedhetünk másképpen, összecseng az alapvetően libertáriánus népi pszichológiai intuíciókkal (lásd pl. Caruso 2012). Ugyan Caruso (2012) a népi pszichológiai intuíciókat libertáriánus mellett inkompatibilistaként is jellemzi, mivel az általa hivatkozott pszichológiai kísérletek az én olvasatomban nem tesznek explicit különbséget M -determinizmus és P -determinizmus között, és a kísérleti alanyoknak feltett kérdések ésszerűen értelmezhetők úgy, mint az M -determinizmus (illetve M -oksági zártság) fennállására vonatkozó kérdések, ezért a kísérleti eredmények összeegyeztethetők az empirikus szabad akarat tézisével (miszerint nincsen

III. MIRE ELEGENDŐ AZ EMPIRIKUS SZABAD AKARAT?

1. Az empirikus szabad akarat hatóköre

Ha létezik az empirikus szabad akarat, akkor definíció szerint nem létezik a *P*-szabad akarat. Hogyan befolyásolja ez az állítás a moralitás azon kérdéseit, miszerint például felelősek vagyunk-e a cselekedeteinkért, vagy eleget kell-e tennünk a feltétlen felszólításoknak?

A rövid válasz az, hogy úgy tűnik, nem befolyásolja: a moralitás fogalomrendszere definíció szerint *M*-hez tartozik, így a morális kijelentések igazságfeltétele (sőt, az a kérdés is, hogy ezen igazságfeltételek fennállása episztemikusan alátámasztható-e) *M* leírásainak segítségével megfogalmazható tényeken, bizonyítékokon, törvényeken, és következtetéseken múlik. Amennyiben léteznek olyan jó érvek (mint például Bernáth könyve harmadik fejezetének érvei), amelyek alátámasztják, hogy a moralitás igazságfeltételeihez szükséges a szabad akarat létezése, akkor ezek az érvek *M* leírásainak segítségével vannak megfogalmazva, és így az *M*-szabad akarat létezésének szükségességéhez vezetnek. Azonban ha létezik az empirikus szabad akarat, akkor létezik az *M*-szabad akarat, és az *M*-szabad akarat létezése nem áll ellentmondásban azzal az állítással, hogy nem létezik *P*-szabad akarat.

Például: első közelítésben ésszerűnek tűnik kikötni, hogy csak akkor lehetünk *felelősek* egy cselekedetért, ha szabad akaratunkból döntöttünk a cselekedetről. A morális felelősség fogalma meg tud jelenni a belső tapasztalatban, ezért *M* leírásaihoz tartozik, és így a felelősség igazságfeltétele azon múlik, hogy egy adott módon cselekvő személy döntése pillanatában *M*-cselekedhetett volna-e másképpen. Ez utóbbi kérdés viszont a döntés körülményein múlik – egyes helyzetekben a személy *M*-cselekedhetett volna másképpen (és ennek megfelelően felelős a cselekedetért), más helyzetekben pedig nem *M*-cselekedhetett volna másképpen (és ennek megfelelően nem felelős a cselekedetért). Azon a tényen viszont, hogy egy adott helyzetben egy személy *M*-cselekedhetett volna-e másképpen, semmit nem változtat az, hogy létezik-e *P*-szabad akarat.

Bernáth moralitásból fakadó érvelésének „kulcslépése az az állítás, amely szerint feltétlen felszólítás és így erős kötelezettség címzettje csak az lehet, aki rendelkezik azzal az akaratszabadsággal, amely létezése mellett a dilemmatikus döntések belső tapasztalata tanúskodik, és amely szabad akarat típusra jellem-

M-determinizmus, azonban a *P*-determinizmus fennállása nyitott kérdés). Turri (2017) kísérleteinek szövegezése világosabban megragadja azt a feltevést, hogy (a jelen tanulmány terminológiájával fogalmazva) egyes kísérleti kondíciókban a személyek nem *K*-cselekedhetnek másképpen, és (olvasatomban ezen világosabb szövegezés eredményeként) több kísérlete is kompatibilista módon jellemezhető eredménnyel zárul. A népi pszichológiai intuíciók (lásd még Nahmias et al. 2006) összevetése az empirikus szabad akarat tézisével azonban egy másik tanulmány tárgya kell, hogy legyen.

zó az, hogy az akarat irányát az én határozza meg anélkül, hogy véletlenszerűvé válna az akarat kialakítása, jóllehet az én a döntés pillanatában az akaratot egyik vagy másik nyitott alternatíva megvalósítására is irányíthatja” (Bernáth 2023. 129). Ahogyan a tanulmány második fejezetében igyekeztem megmutatni, a Bernáth által keresett akaratszabadság nem más, mint az M -szabad akarat, és így, Bernáth idézett állítását elfogadva, amennyiben létezik az empirikus szabad akarat, úgy a feltétlen felszólítások követéséhez Bernáth szerint szükséges legfontosabb feltétel adott.

Mennyiben változtatja meg ezeket a következtetéseket, ha tudatára ébredünk annak, hogy nincsen P -szabad akarat? Az az állítás, miszerint nincsen P -szabad akarat, megjeleníthető a belső tapasztalatban, vagyis van olyan M állapot, amely egy olyan személyt instanciál, akinek tudatának fókuszában van az az állítás, hogy nincsen P -szabad akarat. Semmi nem zárja ki azt azonban, hogy ez az M állapot egyszersmind olyan M -döntési helyzet legyen, amiben a személy M -cselekedhet másképpen. Az a tény, hogy valaki meg tudja jeleníteni a tudatában az állítást, hogy nincsen P -szabad akarat, nem változtatja meg az M -lehetőségesség tényeit – nem zárja ki, hogy egy adott M -döntési helyzetben az M által megfogalmazott tények, bizonyítékok és következtetések összessége gyengén alátámaszt-e több különböző M -cselekvést is. Például egy Milgram kísérletet le lehet folytatni úgy is, hogy megkérjük a kísérleti alanyokat, hogy a gomb megnyomása feletti döntésük közben hozzák tudatuk fókuszába azt a tézist, hogy nincsen P -szabad akarat: az, hogy ezt sikeresen meg tudják tenni, még nem zárja ki, hogy az alanyok továbbra is M -cselekedhetnek másképpen, ti. hogy M szerint meg is nyomhatják a gombot, meg nem is. Ugyanezen okból a P -szabad akarat nem-létezésének tudása nem ment fel egy olyan döntés felelőssége alól, amelyet úgy hoztunk meg, hogy M -cselekedhettünk másképpen, hiszen a felelősség igazságfeltételének az M -cselekedhet másképpen fennállása a lényegi eleme, nem pedig a P -szabad akarat nem-létezésére vonatkozó tudásunk hiánya.

2. A konzervatív és progresszív metafizika csatája

Bernáth könyvének ötödik fejezete a konzervatív és a progresszív metafizika nagy világnézeti csatáját vetíti elénk. A Bernáth által konzervatív metafizikának keresztelt világnézet követője szerint racionális elfogadni a szabad akarat létezését, és meg kell őrizni az ezt alátámasztó belső tapasztalat primátusát a tudományokból fakadó, a szabad akaratot tagadó induktív képpel szemben. A konzervatív metafizikával szemben áll a Bernáth által progresszív metafizikának keresztelt világnézet, amelynek követői szerint ezen belső tapasztalatokat valami más (például a tudomány) segítségével meghaladtuk, és így a belső tapasztalat következtetéseit, mint például a szabad akarat létezését, nyugodtan tagadhatjuk (Bernáth 2023. 202–203). Bernáth részletesen elemzi a két világnézet között fennálló „ismeret-

elméleti patthelyzetet”, és bár nem lát esélyt arra, hogy azt hagyományos filozófiai érvekkel fel lehessen oldani (ibid. 214), változatos érveket hoz a konzervatív metafizika elfogadása és a progresszív metafizika elutasítása mellett.

Ha létezik az empirikus szabad akarat, akkor Bernáth ismeretelméleti patthelyzete kézenfekvő feloldást nyer. Bernáth ugyanabba a hibába esik – ahogyan ezt a következő fejezetben bemutatjuk –, mint a kompatibilizmus elleni klasszikus ellenérvek: nem tesz különbséget az *M*-szabad akarat és a *P*-szabad akarat létezésének kérdése között. Bernáth ismeretelméleti patthelyzete megszűnik, ha elfogadjuk, hogy míg a konzervatív metafizika érvei valójában csak azt támasztják alá, hogy racionális elfogadni az *M*-szabad akarat létezését, addig a progresszív metafizika érvei mellett csak azt racionális elfogadni, hogy nem létezik *K*-szabad akarat és *P*-szabad akarat. A két oldal érvei különböző állításokat támasztanak alá, és ezen különböző állítások lehetnek egyszerre is igazak: Bernáth ismeretelméleti patthelyzetének kézenfekvő feloldása nem más, mint az empirikus szabad akarat létezésének elfogadása.

A következő fejezet megmutatja, hogy az empirikus szabad akarat tézise összeegyeztethető a kompatibilista álláspontokat cáfolni célzó fő érvekkel, úgymint a klasszikus inkompatibilista érvel, az ún. következmény érvel, és a forrás elemzés ellen irányuló érvel.

IV. EMPIRIKUS SZABAD AKARAT ÉS A KLASSZIKUS ELLENÉRVEK

A továbbiakban tegyük fel, hogy fennállnak az empirikus szabad akarat létezésének feltételei – tehát: van *M*-szabad akarat, nincsen *K*-szabad akarat, nem áll fenn a *K*-determinizmus, és nincsen *P*-szabad akarat –, és nézzük meg, hogyan viszonyul az empirikus szabad akarat a kompatibilizmus lehetőségét tagadó legismertebb érvekhez.

1. A klasszikus inkompatibilista érv

A klasszikus inkompatibilista érvet első közelítésben a következőképpen foglalhatjuk össze (lásd pl. McKenna et al. 2019):

1. Az, hogy egy személy cselekedhet másképpen szükséges feltétele annak, hogy létezzen szabad akarat.
2. Ha a determinizmus igaz, akkor egyetlen személy sem cselekedhet másképpen.
3. Tehát, ha a determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat.

A klasszikus inkompatibilista érv azonban összeomlik, ha a tanulmány módszertani javaslatát követve explicitté tesszük az érvben megjelenő fogalmak leírás szintjét. Egy kézenfekvő behelyettesítés a következő:

- 1'. Az, hogy egy személy *M*-cselekedhet másképpen, szükséges feltétele annak, hogy létezzen szabad akarat.
- 2'. Ha a *P*-determinizmus igaz, akkor egyetlen személy sem *P*-cselekedhet másképpen.
- 3'. Tehát, ha a *P*-determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat.

Ezen helyettesítésekkel az 1' premissza igaz az empirikus szabad akaratra, és a 2' egyszerűen következik a *P*-determinizmus és *P*-cselekedhet másképpen definíciójából, ám 1' és 2' premisszákból nyilvánvalóan nem következik a 3' konklúzió, hiszen a két premissza különböző cselekedhet másképpen fogalmat használ. 3' konklúzió ráadásul hamis az empirikus szabad akaratra: az empirikus szabad akarat létezése összefér azzal, hogy a *P*-determinizmus igaz, hiszen az empirikus szabad akarat definíciója egyenesen meg is követeli, hogy ne létezzen a *P*-szabad akarat, amelyhez a *P*-determinizmus fennállása elégséges feltétel.

Megpróbálhatjuk más módon is behelyettesíteni az empirikus szabad akarat fogalmait:

- 1''. Az, hogy egy személy *P*-cselekedhet másképpen, szükséges feltétele annak, hogy létezzen szabad akarat.
- 2''. Ha a *P*-determinizmus igaz, akkor egyetlen személy sem *M*-cselekedhet másképpen.
- 3'. Tehát, ha a *P*-determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat.

Ezen behelyettesítés mellett a 3' konklúzió továbbra sem következik a premisszákból, és a konklúzió továbbra sem igaz az empirikus szabad akaratra, de emellett még az 1'' is hamis az empirikus szabad akaratra, és a 2'' premissza is hamis. Ha 1' premisszát párosítjuk a 2'' premisszával, vagy 1'' premisszát a 2' premisszával, akkor legalább helyes következtetést kapunk, ellenben az első esetben a második, a második esetben az első premissza hamis az empirikus szabad akaratra, tehát a következtetés továbbra sem jó érv.

Talán a hibát azzal követtük el, hogy a determinizmus fogalmába a *P*-determinizmus fogalmát helyettesítettük az *M*-determinizmus fogalma helyett? Lássuk:

- 1'. Az, hogy egy személy *M*-cselekedhet másképpen, szükséges feltétele annak, hogy létezzen szabad akarat.
- 2'''. Ha az *M*-determinizmus igaz, akkor egyetlen személy sem *M*-cselekedhet másképpen.
- 3'''. Tehát, ha a *M*-determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat.

Vége: a premisszák és a konklúzió is igazak az empirikus szabad akaratra, és a konklúzió következik a premisszákból! Az egyetlen bökkenő: nincsen jó érv amellett, hogy az *M*-determinizmus fennáll (és ha létezik az empirikus szabad akarat, akkor nem is áll fenn). A determinizmus melletti elköteleződés fő motívációja a fizika egyes elméletein, nem pedig a világ mindennapi tapasztalatban

megjelenő működésén nyugszik. Tehát az utóbbi érv ugyan helyes, arra azonban alkalmatlan, hogy az empirikus szabad akaratnak a fizikai determinizmussal való inkompatibilitásáról bármit mondjon.¹³

A fentiekből nyilvánvaló, hogy a klasszikus inkompatibilista érv a cselekedhet másképpen két különböző fogalmának összemosásán nyugszik, és nem cáfolja az empirikus szabad akarat létezését.

2. A következmény érv

Az ún. következmény érv esetén még rosszabb a helyzet. Az érvet első közelítésben a következőképpen foglalhatjuk össze (lásd ismét McKenna et al. 2019):

1. Senkinek nincsen hatalma a múlt és a fizika törvényeinek tényei felett.
2. Senkinek nincsen hatalma azon tény felett, hogy a múlt és a fizika törvényei együttesen egyértelműen meghatározzák a jövő tényeit (senkinek nincsen hatalma a determinizmus fennállása felett).
3. Tehát, senkinek nincsen hatalma a jövő tényei felett.
- C. Mivel senkinek nincsen hatalma a jövő tényei felett, senki nem cselekedhet másképpen.

Az érv megértéséhez még szükség van a „hatalommal rendelkezés” meghatározására: az érv szerint egy személynek nincsen hatalma egy tény felett, ha nincsen olyan cselekvése, amely azt eredményezi, hogy a tény ne álljon fenn.

A tanulmány fogalmai segítségével a fenti érvet a következőképpen lehet rekonstruálni. Akkor mondjuk, hogy egy személynek nincsen hatalma egy tény felett, ha nem létezik olyan *L*-döntési helyzet, amelyben a tény fennáll, és amelyben az adott személynek lenne olyan *L*-cselekvése, amelyre igaz, hogy ha *L*-cselekvés valósul meg, akkor a cselekedet követő egyik *L*-állapotban a tény már nem áll fenn. Az nem világos, hogy *L* helyébe milyen leírási szintet kellene helyettesíteni, de a múlt és a jövő tényei, az érv megfogalmazásából következően, feltehetően *P*-állapotokra fordíthatók.

Ezen definíciót az érv premisszáiba helyettesítve a következő abszurdumhoz jutunk:

1. Nem létezik olyan *L*-döntési helyzet, amelyben a múlt egy *P*-állapota és a fizika törvényeinek egyes tényei fennállnak, és amelyben az adott személynek lenne olyan *L*-cselekvése, amelyre igaz, hogy ha *L*-cselekvés valósul meg, akkor a cselekedet követő egyik *L*-állapotban a múlt ezen *P*-állapota vagy a fizika törvényeinek ezen tényei már nem állnak fenn.

¹³ A fentiekhez hasonló következtetéseket von le List (2014), részletesebben lásd a 6. lábjegyzetet.

2. Nem létezik olyan L -döntési helyzet, amelyben az a tény fennáll, hogy a múlt egy P -állapota és a fizika törvényei együttesen egyértelműen meghatározzák a jövő P -állapotait, és amelyben az adott személynek lenne olyan L -cselekvése, amelyre igaz, hogy ha L -cselekvés valósul meg, akkor a cselekedet követő egyik L -állapotban az a tény, hogy a múlt egy P -állapota és a fizika törvényei együttesen egyértelműen meghatározzák a jövő P -állapotait már nem áll fenn.
3. Tehát, nem létezik olyan L -döntési helyzet, amelyben a jövő egy P -állapota fennáll, és amelyben az adott személynek van olyan L -cselekvése, amelyre igaz, hogy ha L -cselekvés valósul meg, akkor a cselekedet követő egyik L -állapotban a jövő ezen P -állapota már nem áll fenn.
- C. Mivel nem létezik olyan L -döntési helyzet, amelyben a jövő egy P -állapota fennáll, és amelyben az adott személynek lenne olyan L -cselekvése, amelyre igaz, hogy ha L -cselekvés valósul meg, akkor a cselekedet követő egyik L -állapotban a jövő ezen P -állapota már nem áll fenn, ezért nem létezik olyan L -döntési helyzet, amelyben több különböző L -lehetséges L -cselekvés van.

Az első premissza feltehetően igaz, ha L helyébe M -et, K -t, vagy akár P -t helyettesítünk. A 3-as köztes konklúzió nem igazán érthető annak részletezése nélkül, hogy mit is jelent az, hogy „a jelenben a jövő egy P -állapota fennáll”, és így az sem teljesen érthető, hogy az első két premisszából 3-as köztes konklúzió miért következik. De még ha ezt a nehézséget le is küzdjük, az érv C következtetése nyilvánvalóan hibás: abból, hogy semmilyen L -döntési helyzetben nem létezik néhány speciális típusú L -cselekvés, nem következik, hogy ezekben a helyzetekben ne létezhetne több különböző L -lehetséges L -cselekvés!

Az érv szerkezetét a következő módon lehet illusztrálni. Képzeljünk el egy kapcsolótáblát öt különböző gombbal; a döntési helyzetünk az, hogy melyik gombot nyomjuk meg. Ha az első gombot választjuk, akkor a múlt és a fizika törvényeinek egyes tényei megváltoznak. Ha a második gombot, akkor az a tény megváltozik, hogy a múlt és a fizika törvényei együttesen egyértelműen meghatározzák a jövő tényeit. Ha a harmadik gombot, akkor a jövő tényei megváltoznak. Ha a negyedik gombot, akkor kapunk egy almát. Ha pedig az ötödik gombot választjuk, akkor kapunk egy banánt. A következmény érv 1–3 pontja amellet tör lándzsát, hogy ha a kapcsolótáblán az első és a második gomb le van takarva (és azokat így nem tudjuk megnyomni), akkor a harmadik gombnak is letakarva kell lennie. Ám még ha így is lenne, és a világ összes kapcsolótábláján is le lenne takarva az első három gomb, abból még nem következik, hogy ne lehetne szabad választásunk abban, hogy a negyedik vagy az ötödik gombot nyomjuk meg, vagyis, hogy ne cselekedhetnénk másképpen!

Az egyetlen mód, ahogyan a második premisszát és a 3-as köztes konklúziót értelmes módon tudom rekonstruálni az, hogy akkor mondjuk, hogy „a

jelenben a jövő egy előre megadott P -állapota fennáll”, ha a jelen P -állapota az a P -determinizmus fennállása esetén egyértelműen meghatározott P -állapot, amely a jövőben az előre megadott P -állapothoz vezet. E szerint az értelmezés szerint a 3-as köztes konklúzió egy meglehetősen nyakatekert módon azt állítja, hogy ha a P -determinizmus igaz, akkor minden P -döntési helyzetben csak egy P -lehetséges P -cselekvés van, vagyis nem P -cselekedhetünk másképpen. Ez az állítás ugyan nyilvánvalóan igaz, de ebből, ahogyan korábban láttuk, nem következik, hogy ugyanebben a döntési helyzetben ne lennének különböző M -cselekvések M -lehetségesek. Az empirikus szabad akarat definíciója kifejezetten előírja, hogy ne létezzen P -szabad akarat (amelyhez a P -determinizmus fennállása elégséges feltétel), ám azt is előírja, hogy létezzen az M -szabad akarat.

A következmény érv tehát, klasszikus inkompatibilista érvhez hasonlóan, a cselekedhet másképpen két különböző fogalmának összemosásán nyugszik, és nem cáfolja az empirikus szabad akarat létezését.

3. A szabad akarat forrás elemzése elleni inkompatibilista érv

A II.6 alfejezetben említettük, hogy az empirikus szabad akarat létezésének egyik következménye, hogy cselekedeteinket a koponyánk határain belüli ok-sági folyamatok határozzák meg, és így az empirikus szabad akarat a szabad akarat forrás elemzésével is összhangban van. A szabad akarat forrás elemzésének alapvető intuícióját alátámasztó ún. Frankfurt típusú esetek egyszerűen annak illusztrációi, hogy míg létezik az M -szabad akarat, addig egy valamilyen $M'=M\&X$ -re nem létezik az M' -szabad akarat. Például: Jones és Black esetében (O'Connor és Franklin 2022) – ahol Black titokban egy olyan chipet ültet Jones agyába, ami megakadályozza, hogy Jones Bush-ra szavazzon, és ezáltal azt is, hogy Jones másképpen cselekedhessen, ám a chip végül mégsem kerül aktiválásra, mert Jones magától is úgy dönt, hogy Clintonra szavaz – Jones az M leírásainak segítségével megfogalmazott tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések alapján M -cselekedhet másképpen, X a chip elhelyezését és agyi állapotokra gyakorolt hatásmechanizmusát fogalmazza meg, és a chip hatásmechanizmusából következik, hogy Jones nem M' -cselekedhet másképpen, ahol $M'=M\&X$. Az empirikus szabad akarat létezéséből következik, hogy konspiratív módon beültetett chippek nélkül is ugyanez az általános helyzet, ti. K egy természetesen adódó jelölt M' szerepére.

A szabad akarat forrás elemzésével szemben is gyakran elhangzik inkompatibilista ellenérv, amelynek legismertebb formáját így fogalmazhatjuk meg (v.ö. McKenna 2019):

1. Ha létezik szabad akarat, akkor van olyan személy és olyan cselekedet, hogy a személy a cselekedet végső forrása.

2. Ha egy személy egy adott cselekedet végső forrása, akkor valamilyen, az adott cselekedethez szükséges körülménynek ebből a személyből kell erednie.
3. Ha egy cselekedethez szükséges körülmény egy adott személyből ered, akkor nincsen más olyan körülmény, amely egyrészt elégséges lenne a nevezett szükséges körülmény fennállásához, másrészt pedig független lenne az adott személytől.
4. Ha a determinizmus igaz, akkor minden, egy cselekedethez szükséges, adott személyhez kötődő körülményhez van olyan más körülmény, amely egyrészt elégséges az előbb nevezett szükséges körülmény fennállásához, másrészt pedig független az adott személytől (ti. az adott személy születése előtti múltjának tényei).
5. Tehát, ha a determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat.

Ahhoz, hogy egy adott személy egy adott cselekedet végső forrása lehessen, a második premissza megköveteli, hogy valamilyen olyan körülmény álljon fenn, ami egyrészt szükséges az adott cselekvéshez, másrészt az adott személyhez kötődik. Tanulmányunk elemzése alapján egy ilyen kézenfekvő, *K* leírásainak segítségével megadható körülmény az, hogy az adott személy az adott cselekvést megelőző *K*-döntési helyzetben legyen. A harmadik premissza akkor igaz, ha azt fejt ki, hogy milyen szükséges feltétele van annak, hogy a második premisszában megjelenő *K*-körülmény ténylegesen a személyhez kötődjön, tehát, ha szintén a *K* leírásainak segítségével van megfogalmazva. A negyedik premisszában a szándékolt determinizmus-fogalom a *P*-determinizmus, ami azonban nem csak a *P*-körülményeket, hanem (a fizikalizmus fennállása esetén) a *K*-körülményeket is megköti. A premisszában használt „végső forrása”, „szükséges” és „elégséges körülmény”, „független”, valamint „eredni” fogalmakat is kézenfekvő módon leírási szintekhez relativizálva az érvelés tehát az alábbi módon pontosítható:

1. Ha létezik szabad akarat, akkor van olyan személy és olyan cselekedet, hogy a személy a cselekedet *K*-végső forrása.
2. Ha egy személy egy adott cselekedet *K*-végső forrása, akkor valamilyen, az adott cselekedethez *K*-szükséges *K*-körülménynek ehhez a személyből kell *K*-erednie.
3. Ha egy cselekedethez *K*-szükséges *K*-körülmény egy adott személyből *K*-ered, akkor nincsen más olyan *K*-körülmény, amely egyrészt *K*-elégséges lenne a nevezett *K*-szükséges *K*-körülmény fennállásához, másrészt pedig *K*-független lenne az adott személytől.
4. Ha a *P*-determinizmus igaz, akkor minden, egy cselekedethez *K*-szükséges, adott személyhez kötődő *K*-körülményhez van olyan más *P*-körülmény, amely egyrészt *P*-elégséges az előbb nevezett *K*-szükséges *K*-k-

rülmény fennállásához, másrészt pedig P -független az adott személytől (ti. az adott személy születése előtti múltjának P -tényei).

5. Tehát, ha a P -determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat.

Ezekkel az értelemszerű helyettesítésekkel az érv négy premisszája igaz lehet az empirikus szabad akaratra, ám a konklúzió nem következik a premisszákból. A negyedik premissza ugyanis csak egy P -körülmény fennállását biztosítja, azonban a harmadik premissza azonban egy K -körülmény létezését követeli meg ahhoz, hogy a harmadik és negyedik premissza össze legyen köthető! Még akkor is, ha a P -elégességéből következne a K -elégesség, és a P -függetlenségéből következne a K -függetlenség, azt feltenni, hogy egy adott személy születése előtti múltjának fizikai tényei, amelyek P -determinálják a személy életének releváns K tényeit (döntési agyállapotait), tehát a kortárs fizika alapján egy sok fényévnyi hiperfelület minden mikrofizikai tényének összessége maga is egy K -állapot (pl. agyállapot) lenne, nyilván abszurd feltételezés.

Az érv tehát *non sequitur*, amennyiben a negyedik és ötödik premisszába a fenti módon a P -determinizmust helyettesítjük be. Amennyiben a negyedik és ötödik premisszába a K -determinizmust helyettesítjük be, akkor helyes érvet kapunk, ám a konklúzió – ti. ha a K -determinizmus igaz, akkor nem létezik szabad akarat –, nem ad sok izgalomra okot. Bár a kortárs kognitív tudomány és neurobiológia, Bernáthtól eltérő véleményem szerint, erős induktív bizonyítékokat szolgáltat arra, hogy nem létezik K -szabad akarat, az ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a K -determinizmus *hamis*. Ugyan az agyunkat a koponyánk rövid időre meglehetősen jól elzárja a külső hatásoktól, és így joggal gondolhatjuk, hogy egy cselekvésről való dilemmatikus döntést közvetlenül megelőző pillanatban adott agyállapot egyértelműen meghatározza, hogy melyik cselekvést választjuk, ez a meghatározottság nyilvánvalóan csak a rövid, közvetlen, és cselekvések durva leírási szintjének jövőjét képes meghatározni. Az agy folyamatosan reagál a külvilágból származó jelekre, és egy K -állapot ahhoz nem ad elég finom leírást, hogy ezen külvilágból érkező jelek dinamikáját képes legyen hosszú távon helyesen rögzíteni (erre legfeljebb egy P -állapot képes). A külvilágból származó különböző jelekre az agy pedig különbözőképpen reagálhat, tehát a K -determinizmus, amely szerint egy K -állapotnak egyértelműen rögzítenie kellene egy teljes K -lehetséges világot, nem áll fenn.

Összegezve: a tanulmány által sugallt módszertan, miszerint érdemes expliciten nyomon követni, hogy a leírásoknak melyik szintjén fogalmazzuk meg a szabad akarattal és a determinizmussal kapcsolatos premisszáinkat, a szabad akarat forrás elemzése esetén is rámutat az inkompatibilista érvelés tarthatatlanságára. A szabad akarat forrás elemzése szerint kíváncsnak tartott tulajdonság, miszerint a személy (agyállapota) a cselekedet végső forrása, pedig következménye az empirikus szabad akarat tézisének.

V. DETERMINIZMUSOK

1. *Elmélet-determinizmustól a P-determinizmusig*

Az empirikus szabad akarat létezésének kérdése múlik a kortárs fizika, neurobiológia, kognitív tudomány, és a belső tapasztalataink tényein, bizonyítékain, a belőlük levonható induktív következtetéseken, és a különböző szintű leírások, a különböző tudományok egymáshoz való viszonyának finomságain, tehát lényegében empirikus tudásunk egészén. A tézist, miszerint létezik M -szabad akarat, de nem létezik sem K -szabad akarat, sem pedig P -szabad akarat, nem lehet egyszerű, két premisszás filozófiai érvekkel sem alátámasztani, sem pedig cáfolni.

A helyzet összetettségére a determinizmus fogalmának elemzésén keresztül szeretnék jobban rámutatni. A tanulmány P -determinizmus fogalmával szemben felvethető a kifogás, hogy nem esik egybe az irodalomban megszokott fizikai determinizmus fogalmával: P tartalmazza nem csak a kortárs fizika, hanem a kognitív tudomány, a neurobiológia, és a mindennapi tapasztalat leírásait, valamint az ezek segítségével megadott aktuális tényeket, bizonyítékokat, törvényeket, és következtetéseket, amelyek között rengeteg, világunk tartalmát érintő nem-törvényszerű kapcsolatra vonatkozó állítás is szerepel; a P -lehetőség fogalma pedig függ attól, hogy mit mond ezen tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések összessége alapján az induktív elméletünk arról, hogy milyen jellegű P -történeteket lehet kényszerítő erővel kizárni. A szokásos fizikai determinizmus fogalma ezzel szemben csak egy valamilyen kortárs (vagy ideális) fizikai elmélet leírásaira, az ezen leírások segítségével megfogalmazható törvényekre, valamint az ezen törvényekkel való logikai összeférhetőségre (logikai lehetőségre) támaszkodik. A kifogással szembeni válaszként ebben az alfejezetben bemutatom, milyen gondolatmenet segítségével juthatunk el a szokásos fizikai determinizmus fogalmától a P -determinizmus fogalmához.

Legyen T egy fizikai elmélet. Adjuk meg P_1 -t a következő módon: (i) legyenek P_1 leírásai a T fizikai elmélet leírásai, és (ii) legyen a P_1 nyelvén megfogalmazott tények, bizonyítékok, törvények összessége a T fizikai elmélet törvényei (valamint ezen törvények megfogalmazásához szükséges logikai-matematikai axiómák). Végezetül (iii) legyenek a P_1 -lehetséges P_1 -történetek a P_1 szerint logikailag lehetséges P_1 -történetek.

Ezen megkötések mellett egy P_1 -történet pontosan akkor lesz P_1 -lehetséges világ, ha a T fizikai elméletünk alapján a szokásos bevett értelemben fizikailag lehetséges világ, és pontosan akkor teljesül a P_1 -determinizmus, ha a T elméletre a szokásos bevett értelemben (lásd Earman 1986) igaz lesz a determinizmus.

Feltehetjük a kérdést: következik-e a P_1 -determinizmusból az, hogy van-e K -szabad akarat vagy M -szabad akarat? A válasz nyilvánvalóan nemleges: anélkül, hogy mondanánk bármit arról, hogy mi a P_1 -leírások, K -leírások, és M -leírások viszonya, semmilyen kapcsolatot nem tudunk megállapítani közöttük. Ha pél-

dául az M -leírások teljesen függetlenek a P_1 -leírásoktól, akkor minden további nélkül odabiggyeszthetünk a világ egy pontjára egy M -döntési helyzetet és abból két logikailag lehetséges M -cselekvést, és előállíthatunk olyan M -tényeket és M -bizonyítékokat, amelyekből következik, hogy mindkét M -cselekvés M -lehetséges legyen, tehát van M -szabad akarat; vagy írhatjuk le úgy is a világot, hogy abban nincsenek M -döntési helyzetek, tehát nincs is M -szabad akarat.

Nyilvánvaló, hogy valamilyen kapcsolatot be kell vezetni a P_1 , a K , és az M leírásai között ahhoz, hogy a P_1 -determinizmus, a K -szabad akarat, és az M -szabad akarat viszonyáról bármit tudjunk mondani. A mai tényleges tudományos megértésünk szerint a különböző leírás-szintek közötti viszony általában nagyon bonyolult: még a viszonylag széles körben tárgyalt fizikai példákat, mint például a klasszikus termodinamika és a statisztikus mechanika leírásai közötti viszonyt sem értjük kielégítően, nemhogy a mikrofizika és a belső fenomenológiai leírások közötti viszonyt.

Ezen komplikált viszonyrendszer tudományokon keresztül megértése helyett megtehetjük, hogy úgymond kézzel állítjuk be a viszonyt, és kikötjük, hogy minden K -állapot és minden M -állapot szupervenial a P_1 -állapotokon; ez a kikötés a fizikalizmus tézisének egy változata.¹⁴ Legyen tehát P_2 ugyanaz, mint P_1 azzal a különbséggel, hogy P_2 leírásai tartalmazzák a K - és M -leírásokat (amelyekre értelemszerűen szükség van a fizikalizmus tézisének megfogalmazásához), és P_2 tényei tartalmazzák a fizikalizmus nevezett tézisének is. A szupervenienencia miatt bármelyik P_2 -lehetséges világot is választjuk, a világ P_1 -állapotai egyszersem rögzítik mind a világ K -állapotait, mind pedig az M -állapotait.

Feltehetjük ismét a kérdést: következik-e a P_2 -determinizmusból az, hogy van-e K -szabad akarat vagy M -szabad akarat? A válasz továbbra is nemleges: fizikalizmus ide vagy oda, a T törvényei önmagukban nem mondanak semmit arról, hogy egy adott P_2 -lehetséges világnak a szerkezete vajon elég gazdag-e ahhoz, hogy egyáltalán lehessen arról beszélni benne, hogy ott döntések születnek. Egyszerűen illusztrálva: ha T bármennyire is hasonlít a kortárs fizikai elméletekhez, akkor a T törvényei szerinti fizikailag lehetséges világok között ott lesz egy (lényegében) üres világ is. Egy üres világban azonban nincsenek se személyek, se döntési helyzetek, se cselekedetek, tehát az egzisztenciális kvantifikáció miatt nem lesz M -szabad akarat sem. Csak az olyan P_2 -lehetséges világokban számíthatunk az M -szabad akarat megjelenésére, amelyek elég gazdag a szerkezete ahhoz, hogy abban személyek, döntési helyzetek és cselekedetek megjelenjenek – tehát olyan P_2 -lehetséges világokban, amelyeknek a tényei közel hasonlóan gazdagok az aktuális világunk tényeihez.

¹⁴ Ez a kikötés egy feltehetően szükségtelenül erős változata a fizikalizmus tézisének; egy gyengébb, és egyben védhetőbb fogalomhoz lásd Gyenis (2022) elmélet szupervenienencia fizikalizmus fogalmát.

Nyilvánvaló tehát, hogy T törvényei és a fizikalizmus tézise mellé még fel is kell vennünk számos, az aktuális világ tényeihez relevánsan hasonló ténnyt ahhoz, hogy az a kérdés, miszerint van-e K -szabad akarat vagy M -szabad akarat, ne legyen triviális. Ráadásul ezek a további tények tipikusan nem P_1 leírásainak segítségével vannak megfogalmazva, hanem K illetve M leírásainak segítségével. Nem egyszerű átlátni, hogy a szükséges gazdagság eléréséhez ehhez az aktuális világ tényei közül pontosan melyeken változtathatunk, illetve, hogy K -állapotok és M -állapotok többszörös realizálhatósága miatt képesek vagyunk egyáltalán az elégséges gazdagsághoz szükséges tényeket a P_1 leírásainak szintjén megfogalmazni, de a gondolatkísérlet kedvéért tegyük fel, hogy rendelkezünk a mindehhez szükséges képességekkel. Defináljuk tehát P_3 -t P_2 -ből úgy, hogy trivializálás elkerüléséhez szükséges, a világ szerkezetének kellő gazdagságát biztosító P_1 tényeket is hozzá vesszük T törvényeihez és a fizikalizmus téziséhez.

Feltehetjük ismét a kérdést: következik-e a P_3 -determinizmusból az, hogy van-e K -szabad akarat vagy M -szabad akarat? A válasz továbbra is nemleges: ugyan P_2 szerint már értelmesen beszélhetünk M -állapotokról és M -történetekről, valamint a P_2 -hoz P_3 -ban hozzávett P_1 -tények segítségével már értelmesen beszélhetünk arról, hogy az M -állapotok közül melyek lesznek M -döntési helyzetek, és az M -történetek közül melyek lesznek M -cselekvések, még mindig nem mondtunk semmit arról, hogy milyen M -történetek M -lehetőségek. P_3 önmagában még nem rögzíti az M -lehetőségesség igazságfeltételeit.

Ahhoz, hogy a fizikai lehetőségesség és egy tetszőleges L leíró elmélet L -lehetőségesség fogalma között megteremtsük a kapcsolatot (ahhoz, hogy megadjuk az L -lehetőségesség igazságfeltételét), inspirációt nyújt Fazekas et al. (2021) dinamikus okság elmélete. Legyen S_1 és S_2 L -állapot. Mondjuk azt, hogy S_1 p -n keresztül közvetlenül elvezet S_2 -höz, ha p egy S_1 -et instanciáló P_1 -állapot, és S_2 -t instanciál legalább egy olyan q P_1 -állapot, hogy p és q egy olyan adott P_1 -lehetőséges P_1 -történet két P_1 -állapota, amelynek van egy olyan r P_1 -állapota, hogy a p és az r közötti minden, az adott P_1 -történet részét képező s P_1 -állapot az S_1 -et instanciálja, és az r és a q közötti minden, az adott P_1 -történet részét képező s P_1 -állapot az S_2 -t instanciálja. Ennek segítségével az L -lehetőségesség fogalmának egy lehetséges redukciója a következő: egy L -történet akkor L -lehetőséges, ha az L -történet olyan S_1 és S_2 L -állapotok egymást követő sorozatából áll, amelyekre igaz, hogy

1. Az S_1 -et instanciáló p P_1 -állapotok *jelentős részére* igaz, hogy S_1 p -n keresztül közvetlenül elvezet S_2 -höz; és
2. Nincs olyan, az S_2 -től különböző S_2' L -állapot, hogy az S_1 -et instanciáló p P_1 -állapotok *túlnyomó többségére* igaz, hogy S_1 p -n keresztül közvetlenül elvezet S_2' -höz (a dinamikus okság elméletének terminológiájában: S_1 nem projektív állapota S_2' -nek).

Amennyiben T törvényei megfoghatók a dinamikus rendszerek elmélete segítségével, úgy a „jelentős részére” és „túlnyomó többségére” fogalmak rögzíthetők a dinamikus rendszer fázisterén megadott valószínűségi mérték segítségével (a további részletekért lásd Fazekas et al. 2021). Defináljuk végül P_4 -t P_3 -ból úgy, hogy az M -lehetőségesség és a K -lehetőségesség igazságfeltételét az imént megadott reduktív módon rögzítjük.

Feltehetjük ismét a kérdést: következik-e a P_4 -determinizmusból az, hogy van-e K -szabad akarat vagy M -szabad akarat? Erre a kérdésre már adható pozitív vagy negatív válasz; olyan egyszerű játék-modelleket, amelyek illusztrálják a többszörös realizáció által adott lehetőséget arra, hogy létezzen K -szabad akarat vagy M -szabad akarat, könnyű gyártani. A tanulmány második *Függelék*e az első *Függelék* példáihoz megad olyan P_4 -determinizmust kielégítő játék-modelleket, ami reduktív módon visszaadja az első *Függelék* történeteit. A tanulmány második *Függelék*e tehát illusztrál mind egy olyan lehetséges világot, ahol P_4 -determinizmus mellett van M -szabad akarat, mind pedig egy olyan lehetséges világot, ahol P_4 -determinizmus mellett nincsen M -szabad akarat.

Sajnos, amint elkezdjük komolyan venni azt, hogy játék-modellek feltételezett mikroállapotaira kézzel rajzolt makrorégiók helyett valós, reprezentációs képességekkel rendelkező személyeket kellene a világban beazonosítanunk, és vizsgálnunk ezen személyek döntési folyamatainak fizikáját, az ismételtgetett kérdéseinkre adható tényleges válasz bonyolultsága várhatóan hasonlóvá válik annak a válasznak a bonyolultságához, amelyet az aktuális világunkban aktuális személyek kapcsán a kognitív tudomány és a neurobiológia segítségével próbálunk megadni. Ez utóbbi próbálkozásunk a kognitív tudomány és a neurobiológia területén azonban nem pusztán egy T fizikai elmélet törvényével és T segítségével megfogalmazható tényekkel való logikai összeférhetőség, hanem K sajátos induktív következtetései alapján történik: még ha a K leírásokat vissza is tudnánk vezetni P_1 leírásaira, az egyáltalán nem világos, hogy egyáltalán lehetséges-e a K induktív jellegű következtetéseit és az ezen induktív következtetésekből adódó empirikus lehetőség fogalmat visszavezetni egy logikai lehetőség fogalomra. Amennyiben Norton (2022) materiális indukció elmélete helyes, úgy ilyen visszavezetés – amely az indukció formális logikájának megadását igényelné – elvi okokból nem lehetséges.

Az előző bekezdésben tárgyalt problémán túlmenően is számos jó ok van arra, hogy a logikai lehetőség matematikailag egyszerűen kezelhető kérdése (ti., hogy P_4 tényeivel milyen lehetőségek férnek össze logikailag) helyett azt a kérdést tekintsük relevánsabbnak, hogy P_3 , K és M tényei és a rájuk vonatkozó bizonyítékok milyen állításokat támogatnak, illetve milyen állításokat zárnak ki kényszerítő erővel, a támogatás és a kényszerítő erő induktív értelmében – azaz, hogy P_3 szerint milyen *empirikus* lehetőségek vannak. A teljesség igénye nélkül:

1. A tudományok nagyon kevés lehetőséget zárnak ki logikailag, kivéve, ha bizonyos tudományos állításokat abszolút bizonyosnak veszünk (ahogyan ezt eddig *T* igaznak tételezésével tettük), amire viszont nincs jó empirikus okunk. A tudományok ellenben rengeteg lehetőséget zárnak ki empirikusan, ti. az aktuális tényeken és bizonyítékokon alapuló kényszerítő erejű (ám induktív, tehát logikailag nem kizáró) következtetések segítségével. A termodinamikával illusztrálva: ha egy doboz gáz viselkedését leíró klasszikus termodinamika második főtételét abszolút bizonyosnak vesszük, akkor a gáz entrópiájának csökkenése logikailag lehetetlen; ám a termodinamika második főtételét nincs jó okunk abszolút bizonyosnak venni, hiszen a statisztikus mechanika bizonyítékai alapján úgy gondoljuk, hogy az entrópia csökkenése, ha elenyészően rövid időtartamokra és elenyészően kicsi eséllyel is, de logikailag lehetséges. A doboz gáz entrópiájának csökkenése viszont empirikusan továbbra is lehetetlen: a klasszikus termodinamika második főtételét alátámasztó tények és bizonyítékok arra a kényszerítő erejű következtetésre vezetnek, hogy az általam vizsgált doboz gáz entrópiája nem fog csökkenni. Ha az abszolút bizonyosságot nyújtani nem képes tudományok eredményeit szeretnénk összevetni a szabad akarat lehetőségességének kérdésével, akkor nem a pusztá logikai, hanem az induktív következtetéseket is figyelembe vevő empirikus lehetőség fogalma a releváns.
2. Még ha lenne is jó okunk arra, hogy valamely tudomány állításait abszolút bizonyosnak vegyük, akkor is lényeges különbség lenne a tudományos állítások által megengedett logikai és empirikus lehetőségek között. A modern fizika például rendszeresen tesz valószínűségi állításokat, ám egy olyan állítás, amelynek valószínűsége praktikusán, vagy akár ténylegesen is nulla, és amely emiatt empirikusan lehetetlen, attól még logikailag lehetséges. A kvantummechanikával illusztrálva, és egy pillanatra elfogadva a fizikalizmust: vegyük abszolút bizonyosnak az egyszerű kvantummechanikát és annak ortodox interpretációját, és vegyünk egy olyan komplex kvantummechanikai állapotot, amely egy olyan dilemmatikus döntési helyzetet instanciál, amelyben azon gondolkozom, hogy megnyomjam vagy ne nyomjam meg a másnak nagy fájdalmat okozó gombot. Tegyük fel, hogy a döntés előtt valaki rám néz (megméri a testemet alkotó részecskék helyét), majd vár néhány másodpercig, míg a döntésem meg nem születik, és ismét rám néz. A makroszkopikus testemet alkotó részecskék összefonódásának jellege miatt a kvantummechanikai időfejlődés szerint a második rám nézés előtt a testemet alkotó részecskék hullámfüggvénye egymóduszú (minden részecske parciális hullámfüggvénye egy térbeli hely körül csúcsosodik), ám a hullámfüggvény tartója végtelen (a valószínűség sehol sem pontosan nulla). Tehát a makroszkopikus testemet alkotó sok különböző részecske viselkedésében jelen lévő határo-

zatlanság összessége a második rám nézéskor logikailag ugyan minden lehetséges test-pozíciót megenged, ám ez makroszkopikusan mérhető indeterminizmusban csak elenyészően kicsi eséllyel mutatkozik meg. A testemnek egyfelől logikailag lehetséges egy olyan milliomod milliméter pontossággal meghatározott pozíciója (ami szerint nem nyomtam meg a gombot), amelynek a kvantummechanikai valószínűsége több tizedesjegy pontossággal van közel az egyhez, mint ahány atom van a világegyetemben, másfelől viszont logikailag lehetséges egy olyan más pozíciója is (ami szerint megnyomtam a gombot), amelynek a kvantummechanikai valószínűsége praktikusán nulla. Ez a fajta makroszkopikus indeterminizmus tehát a kvantummechanika szerint logikailag lehetséges, és így, ha L -lehetőség alatt az L szerinti logikai lehetőséget értenénk, az azt eredményezné, hogy a kvantummechanika „szerint” minden döntési helyzetben cselekedhetnék másképpen is. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a példaként hozott típusú makroszkopikus indeterminizmus empirikusan nem lehetséges, mert induktíven kényszerítő erejű következtetése a kvantummechanikának, hogy világunkban egyetlen olyan eset sem fordul elő, amelyben a fent leírt értelemben cselekedhetnék másképpen.¹⁵ Ha egy olyan szabad akarat lehetőségének kérdéséről gondolkozunk, ami egy, a világunkban valamilyen praktikusán nem nulla eséllyel előforduló viselkedéshez köthető, akkor ennek megértéséhez nem a tények és bizonyítékok által megengedett logikai lehetőségek, hanem az empirikus lehetőségek kérdése lesz releváns.

3. Fennálló probléma, hogy jelenleg nem rendelkezünk egy végső, fundamentális, igaz, és teljes T^* fizikai elmélettel.¹⁶ Sőt, egyes helyzetek leírásakor a kortárs fizika különböző elméletei egymással *prima facie* logikai ellentmondásban lévő állításokat fogalmaznak meg. Ezen *prima facie* logikai ellentmondások jelentős része azonban eltűnik, ha figyelembe vesszük, hogy az aktuálisan rendelkezésünkre álló tények, bizonyítékok stb. alapján világos, hogy az ellentmondások akkor keletkeznek, amikor az elméleteket olyan mérési tartományokban is igaznak tételezzük, amely mérési tartományokban az elméleteknek nincsen induktív támogatása (például a klasszikus általános relativitáselméletet igaznak tételezzük a szubatomi

¹⁵ A kvantummechanika és a szabad akarat viszonyának egy másik elemzéshez lásd: E. Szabó 2004.

¹⁶ Jelen szóhasználatban egy fizikai elmélet végső, ha a fizikusok közösségének a jövőben sem lesz elégséges racionális oka egy másik fizikai elméletet elfogadnia helyette. Egy fizikai elmélet fundamentális, ha leírásait nem realizálják többszörösen egy másik elfogadott fizikai elmélet leírásai (pontosításért lásd: Gyenis 2022). Egy fizikai elmélet akkor teljes, ha a fizikai világ minden elemét képes leírni, és ha az elmélet nem egészíthető ki további igaz fizikai törvényekkel. (Egy fizikai elmélet teljességéből tehát még nem következik, hogy az elmélet szerint fennáll a determinizmus, csak az, hogy nem létezik olyan további *törvény*, amely nem következik az elméletből.)

leírások szintjén, vagy az általános kvantummechanikát igaznak tételezzük a nagy gravitációs testek leírásának szintjén). Tehát amíg az elméletek univerzális kvantifikációit szigorúan véve ellentmondásra, és így a logikai lehetőség hiányára jutunk, addig az empirikus lehetőség fogalma lehetővé teszi ezen ellentmondások kezelését azon keresztül, hogy a formálisan univerzális kvantifikációval megadott törvényszerűségeket leszo- rítja azon tartományokra, ahol azok induktívan is támogatottak.

Nem tudjuk, és kérdéses, hogy valaha tudni fogjuk-e, hogy létezik-e egy végső, fundamentális, igaz, és teljes T^* elmélet, illetve ha létezik is, milyen formát önt majd. Azonban a K -szabad akarat és az M -szabad akarat kérdése a világ tényeinek *tartalmán* múlik; a jövőbeli végső, fundamentális, igaz és teljes elmélet *tartalmára* vonatkozó legjobb jelenlegi tudásunkat azonban csak egyfajta „indukciós-empirikus, toldott-foldott” megközelítés segítségével tudjuk megragadni, és nem pedig úgy, hogy valamely konkrét fizikai elmélet logikai következtetéseit elkülönítetten vizsgáljuk.

4. Az M -lehetségesség igazságfeltételének P_4 -féle megadása során a „jelentős részére” és „túlnyomó részére” fogalmak fázistérvalószínűség-küszöb jellegű rögzítése az indukció komplex problémájának egy meglehetősen leegyszerűsített módon való kezelésének felel meg. Habár ennek a leegyszerűsített kezelésnek megvan az az előnye, hogy világosan képes az okság igazságfeltételeit rögzíteni, ugyanakkor olyan oksági állítások igaznak vagy hamisnak tételezéséhez vezethet, amelyek nincsenek összhangban a jelen tudásunk összessége alapján levonható legjobb induktív következtetéseinkkel.

A fentiek alapján tehát a P_4 -determinizmus és az M -szabad akarat viszonyának vizsgálata helyett jó okunk van arra, hogy egyrészt figyelembe vegyük a mindennapi tapasztalatok, a kognitív tudomány és a neurobiológia, általánosan: a speciális tudományok leírásainak segítségével megfogalmazható aktuális bizonyítékokat és induktívan alátámasztott következtetéseket (és a különböző speciális tudományok és a fizika következtetéseit, melyek egymással sokszor *prima facie* ellentmondásban vannak, legjobb induktív ismereteink szerint egyeztessük össze), másrészt, hogy egyetlen T fizikai elmélet helyett a kortárs fizika legjobb elméleteinek tartalmát együttesen kezeljük, harmadrészt, hogy mindehhez a logikai összeférhetőség vizsgálatát az empirikus lehetőség vizsgálatára cseréljük, és negyedrészt, hogy a fizikalizmus *a priori* kikötése helyett a speciális tudományok illetve a fizika leírásainak összekötéséhez induktív ismereteink egészére hagyatkozzunk. Magyarán jó okunk van arra, hogy, a korábbi fejezetekkel összhangban, a P -determinizmus (illetve: a P -szabad akarat) és a K - és M -szabad akarat viszonyának vizsgálatára helyezzük a hangsúlyt.

2. Objektív metafizikai modalitás, *N*-indeterminizmus

Egy metafizikailag patkolt Olvasó eddig a pontig érve már többször is elvesztette türelmét. Egyfelől leszögezheti, hogy a szabad akarat létezésének kérdése olyan metafizikai kérdés, aminek megválaszolása nem múlhat olyan episztemikus nehézségeken, mint amelyet a töredezett kortárs tudományos ismereteink induktív összeegyeztetésének problémája okoz: azzal kell összevetni a másképpen cselekvés lehetőségét, hogy a világ egy végső, fundamentális, igaz és teljes T^* elméletének törvényei erről a lehetőségről mit mondanak, akár ismerjük ezt az elméletet, akár nem. Másfelől, folytathatja az Olvasó, nem is az a lényeges metafizikai kérdés, hogy ezen T^* elmélet törvényei technikai értelemben rendelkeznek-e a determinizmus tulajdonságával, tehát, hogy létezik-e ezzel a T^* elmélettel az előző alfejezetben definiált értelemben vett P_4 -modalitás (az alfejezetben a rövidség kedvéért jelöljük ezt P^* -al), hanem az az érdekes kérdés, hogy a törvények ezen túlmenően rendelkeznek-e valamilyen metafizikai erővel is az aktuális világ jövőjének alakítása szempontjából, vagyis létezik-e ún. *objektív metafizikai modalitás*.

Az Olvasó ezen a ponton választás elé kerül: el kell döntenie, hogy feltételezi, hogy a metafizika, amelynek keretében olyan fogalmakat használ, mint „metafizikai erő”, „objektív metafizikai modalitás” („az én mint szubsztancia” stb.) leírás-független-e. Ha az Olvasó nem feltételezi a metafizika leírás-függetlenségét, akkor feltehetően létezik a metafizikai leírásoknak egy olyan N összessége, valamint az ezen N leírások segítségével megadott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, következtetések, és N -lehetőség fogalom, amely szerint pontosan akkor van „objektív metafizikai modalitás”, ha van N -modalitás, ti. ha fennáll az N -indeterminizmus. Az a kérdés ekkor, hogy fennállhat-e az N -indeterminizmus, ha fennáll a P^* -determinizmus, attól függ, hogy mi P^* és N leírásainak és a leírásaik segítségével megadott tények, bizonyítékok, törvények és következtetések viszonya. Ha N leírásai, tényei stb. kellően függetlenül vannak megadva P^* -tól, akkor sem a P^* -determinizmus fennállása nem rögzíti, hogy létezik-e N -modalitás, sem az N -modalitás létezése nem rögzíti, hogy fennáll-e a P^* -determinizmus.

A kortárs metafizikai irodalom némileg rosszindulatú olvasata azt sugallja, hogy N az M része (a kortárs metafizikai irodalom lehetőség-fogalmának egy kritikai elemzéséhez lásd Norton 2022). Az olvasat rosszindulatú, de talán nem teljesen alaptalan: a metafizikai lehetőség fogalma gyakran kéz a kézben jár az *elképzelhetőség* vagy *elgondolhatóság* fogalmával, azonban az elképzelhető lehetőségek olyanok, amelyeket a belső tapasztalat meg tud jeleníteni, vagyis definíció szerint az M részei.¹⁷ Ebből az is következik, hogy minden olyan, a szabad akarat

¹⁷ A belső tapasztalatban nem megjeleníthető lehetőségeket jellemzően nem a metafizika, hanem a modern fizika fejlődése szolgáltatja – ilyen például a szuperpozíció lehetősége,

létezése mellett szóló metafizikai érv, amelynek megalapozása egy belső tapasztalatban megjeleníthető elképzelhetőségen alapuló megfontoláson nyugszik, várhatóan hasonló sorsra jut, mint Bernáth fenomenológiai és morális érvei: legfeljebb az M -szabad akarat létezését tudja alátámasztani. Ha viszont az N az M része, akkor az N -indeterminizmus (és így az „objektív metafizikai modalitás”) fennállása egyáltalán nem lenne meglepő akkor, ha van empirikus szabad akarat, és így van M -szabad akarat is. Egy ilyen N -modalitás létezése természetesen semmilyen megkötést nem eredményez arra nézve, hogy van-e P^* -modalitás.

A kortárs metafizikai irodalom nagyvonalú olvasata az lehet, hogy N a P^* bővítése.¹⁸ Ekkor azonban beleütközünk az igazolhatóság problémájába. Ha fennáll a P^* -determinizmus, triviálisan lehet olyan P^* -t bővítő L -et adni, amellyel fennáll az L -indeterminizmus, és fordítva, ha fennáll a P^* -indeterminizmus, egyszerű megadni olyan P^* -t bővítő L -et, hogy fennáll az L -determinizmus. Tehát önmagában az a kérdés, hogy létezik-e P^* -t bővítő N -modalitás, érdektelen; az érdekes kérdés az, hogy mik egy P^* -ot bővítő N azon, P^* -on kívül eső tényei, bizonyítékai, törvényei, és következtetései, amelyek az N -lehetségesség fogalmán keresztül rögzítik, hogy létezik-e N -modalitás. Az azonban nekem erősen kétségesnek tűnik, hogy a P^* -on – és ezáltal M -en is – kívül eső tények, bizonyítékok stb. fennállását lehet-e bármilyen módon igazolni. Ha nem lehet, akkor egy olyan szabad akarat fogalom, amelynek igazságfeltétele igazolható (amelynek fennállásáról tudásunk lehet), nem támaszkodhat egy P^* -ot kibővítő N szerinti N -cselekedhet másképpen feltételre.

Ha a végső, fundamentális, igaz, és teljes T^* elmélet szerint fennáll a determinizmus, akkor *effektív* (a világ valamely P^* , K , M tényállás-különbségében megjelenő) objektív metafizikai modalitás nem létezik. Azonban T^* indeterminizmusából *nem* következik az objektív metafizikai modalitás létezése: metafizikailag attól még lehet rögzített a világ összes jövőbeli ténye, hogy T^* és a világ egy állapota együttesen nem határozzák meg egyértelműen, mik lesznek ezen jövőbeli tények. A neo-Humeianus metafizikai kép (lásd pl. Gyenis 2013) erre jó illusztráció: eszerint a nem-nomikus tények mozaikja metafizikailag rögzített, ám ezen mozaikon szupervenialó végső, fundamentális, teljes, és igaz törvények lehetnek indeterminisztikusak is.

Az effektív objektív metafizikai modalitás létezése tehát ugyan cáfolható, ha feltesszük, hogy valaha jó okunk lesz azt gondolni, hogy eljutottunk a végső, fundamentális, igaz és teljes T^* elmélethez, és erről a T^* elméletéről kiderül, hogy determinisztikus, ám az objektív metafizikai modalitás létezése T^* inde-

amelynek általános matematikai reprezentációja ugyan meg tud jelenni a belső tapasztalatban, a matematikai reprezentáció által kifejezett fizikai helyzet azonban nem.

¹⁸ Ennek legliberálisabb változata az lenne, ami szerint N leírásai az összes logikailag lehetséges leírás, az N -lehetségesség pedig a semmilyen tényről, bizonyítéktól, törvénytől és következtetéstől nem függő logikai lehetőség.

terminizmus alapján nem igazolható. (Az alfejezetben P^* -ot P -re helyettesítve az állítások ugyanúgy igazak, *mutatis mutandis*.)

Az a kérdés, hogy egy adott személy adott döntési helyzetben vajon M -, K -, illetve P -cselekedhetett másképpen, legalábbis elvben empirikusan eldönthető és igazolható. Az empirikus szabad akarat fogalma tehát lehetőséget ad arra, hogy tudással rendelkezessünk arról, hogy egy személy empirikus szabad akaratból cselekedett-e. Ezzel szemben nem világos, hogy az objektív metafizikai modalitás létezését lehetséges-e igazolni, és így lehetséges-e létezéséről tudással rendelkezni. A szabad akarat egy olyan fogalmának, amely alapján egyáltalán lehetséges tudással rendelkezni arról, hogy valamilyen döntés szabad akaratból következett-e be, ezért feltehetően nem is lehet szüksége az objektív modalitás létezésére. Ezt a gondolatmenetet a következő alfejezet fejti ki bővebben, ahol elhagyom azt a feltevést is, hogy az „objektív metafizikai modalitás” egybeesik egy N leíró elmélet N -modalitás fogalmával.

3. Az objektív metafizikai modalitás igazolhatatlanságából vett érv

A tanulmány empirikus szabad akarat fogalmához elvezető, kiinduló feltevés az volt, hogy a szabad akarat igazságfeltétele csak a döntést hozó személy múltjának, jelenének, és (közel)jövőjének *leírások* segítségével kifejezhető tényein, bizonyítékain, törvényein, következtetésein, valamint modalitásain múlik. Ez a kiinduló feltevés összeegyeztethető mind az objektív metafizikai modalitás létezésével, mind pedig tagadásával: a kiinduló feltevés csak az objektív metafizikai modalitásnak a szabad akarat igazságfeltételéhez való relevanciáját tagadja.

Bár a kiinduló feltevés legfontosabb erénye az, hogy olyan szabad akarat fogalmat eredményez (ti. az empirikus szabad akarat fogalmát), amely egyszerre képes számot adni a szabad akarat tapasztalatáról és a tudományok által sugallt fizikai meghatározottságáról, annak alapján is motiválható, hogy a kérdés, hogy egy döntés empirikus szabad akaratból történt-e legalábbis elvileg igazolható, és így rendelkezhetünk róla tudással. Egy a múltban már meghozott döntésnél az objektív metafizikai modalitás fennállása azonban nem tűnik igazolhatónak és így tudással sem rendelkezhetünk róla, ahogyan ezt a következő érv igyekszik kidomborítani:

1. Annak igazságfeltétele, hogy egy adott döntést hozó személy szabad akaratból cselekszik, csak a következő két tényező valamilyen kombinációjától függ: (a) a személy múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényei, bizonyítékai, törvényei, következtetései, és modalitásai; (b) a személy döntésének meghozatalakor az objektív metafizikai modalitás létezése.
2. Egy régmúltban született döntés múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényei, bizonyítékai, következtetése-

- sei, törvényei, és modalitásai, valamint az, hogy a döntés meghozatalakor létezett-e objektív metafizikai modalitás, a jelenben és a jövőben metafizikailag rögzítettek.
3. Ha van két olyan régmúltbeli döntési helyzet, ahol a döntést meghozó mindkét személy múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényei, bizonyítékai, törvényei, következtetései, és modalitásai megegyeznek, ám ahol az egyik személy döntésekor volt objektív modalitás, a másik személy döntésekor viszont nem volt objektív modalitás, akkor a jelenben nem igazolható, hogy az egyik személy döntésekor volt objektív modalitás, a másik személy döntésekor viszont nem volt objektív modalitás.
 4. Ha a jelenben nem igazolható, hogy egy múltbeli, döntést hozó személy döntésekor létezett-e objektív modalitás, és ha annak igazságfeltétele, hogy egy adott döntést hozó személy szabad akaratból cselekedett függ attól, hogy egy múltbeli döntést hozó személy döntésekor létezett-e objektív modalitás, akkor a jelenben nem lehet tudásunk (igazolt igaz hitünk) arról, hogy a személy szabad akaratból cselekedett.
 5. Ha nincs két olyan régmúltbeli döntési helyzet, ahol a döntést meghozó mindkét személy múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényei, bizonyítékai, törvényei, következtetései, és modalitásai megegyeznek, ám ahol az egyik személy döntésekor volt objektív modalitás, a másik személy döntésekor viszont nem volt objektív modalitás, akkor annak igazságfeltétele, hogy egy adott döntést hozó személy szabad akaratból cselekedett ténylegesen nem függ attól, hogy egy múltbeli döntést hozó személy döntésekor létezett-e objektív modalitás (ti. a (b) igazságfeltétel redundáns, mert megragadható a leírt tények stb. különbözőségével). (1)
 6. Annak igazságfeltétele, hogy egy régmúltban döntést hozó személy szabad akaratból cselekedett, vagy csak a személy múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényeitől, bizonyítékaitól, törvényeitől, következtetéseitől, és modalitásaitól függ (és nem függ attól, hogy létezett-e a döntés meghozatalakor az objektív metafizikai modalitás), vagy a jelenben nem lehet tudásunk arról, hogy a személy szabad akaratból cselekedett. (1+2+3+4+5)
 7. A jelenben lehet tudásunk arról, hogy a régmúltban egy személy szabad akaratból cselekedett.
 8. Annak igazságfeltétele, hogy egy régmúltban döntést hozó személy szabad akaratból cselekedett csak a személy múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényeitől, bizonyítékaitól, törvényeitől, következtetéseitől, és modalitásaitól függ (és nem függ attól, hogy létezett-e a döntés meghozatalakor az objektív metafizikai modalitás). (6+7)

9. Bizonyos idő elteltével minden adott múltbeli, minden adott jelenbeli, és minden adott jövőbeli döntés a jövő jelenének régmúltjának részévé válik.
10. Pontosán akkor igaz, hogy egy adott döntést hozó személy a jelenben szabad akaratból cselekedett, ha a kellően távoli jövőben igaz, hogy ugyanezen döntést hozó személy ezen kellően távoli jövő régmúltjában szabad akaratból cselekedett. (1)
11. Ha bizonyos idő elteltével minden adott múltbeli, minden adott jelenbeli, és minden adott jövőbeli döntés a jövő jelenének régmúltjának részévé válik, és ha pontosán akkor igaz, hogy egy adott döntést hozó személy a jelenben szabad akaratból cselekedett, ha a kellően távoli jövőben igaz, hogy ugyanezen döntést hozó személy ezen kellően távoli jövő régmúltjában szabad akaratból cselekedett, akkor a szabad akarat igazságfeltétele független attól, hogy a döntés a régmúltban, a múltban, a jelenben, vagy a jövőben születik meg.
12. Annak igazságfeltétele, hogy egy személy szabad akaratból cselekszik, csak a személy múltjának, jelenének, és közeljövőjének leírások segítségével kifejezhető tényeitől, bizonyítékaitól, törvényeitől, következtetéseitől, és modalitásaitól függ (és nem függ attól, hogy létezett-e a döntés meghozatalakor az objektív metafizikai modalitás). (8+9+10+11)

Az (1) premissza azt fogalmazza meg, hogy a szabad akarat igazságfeltétele nem függ a döntés végtelen távoli jövőjének tényeitől. A (3)-as premisszát és az (5) következtetést értelmessé tévő (2)-es, a múlt metafizikai rögzítettségéből következő premissza a posztkommunista országokon kívül általánosan elfogadott. A (4)-es premissza azt a szokásos feltételt mondja ki, hogy az igazolhatóság szükséges feltétele a tudásnak. A (9)-es premissza azt fogja meg, hogy ahogyan az idő telik, minden döntés a régmúlt részévé válik; az érv további része erre a premisszára támaszkodik, hogy a régmúlt döntései kapcsán (8)-ban tanultakat kiterjeszse minden múlt, jelen, és jövőbeli döntésre. (10) következtetés kiemeli, hogy a döntés jelenbelisége nem része a szabad akarat igazságfeltételének. Tekintettel (4)-es premisszára, a (7)-es premissza azt fogalmazza meg, hogy *a szabad akarat fogalma nem szükségszerűen episztemikusan üres* (ti. (4) miatt (7) úgy gyengíthető, hogy a jelenben vagy valamelyik jövőbeni időpontban lehet tudásunk arról, hogy ezen időpont régmúltjában egy személy szabad akaratból cselekedett).

Az érv kulcsa a (3)-as premissza, amely azon a belátáson nyugszik, hogy (még akkor is, ha a jelenben lenne is valamilyen, leírások segítségével nem megragadható hozzáférésünk az objektív metafizikai modalitás létezéséhez) ahhoz, hogy a jelenben igazolható legyen, hogy a múltban egy adott döntés meghozatalakor létezett-e objektív metafizikai modalitás, az igazolás természetéből fakadóan csak a múlt leírások segítségével kifejezhető tényeire, bizonyítékaira, törvényeire, következtetéseire, és modalitásaira támaszkodhatunk.

A (12) következtetés nem más, mint tanulmányunknak az empirikus szabad akarat fogalmához vezető, kiinduló feltevése. Az érv hét premisszáját a tanulmányban bevezetett empirikus szabad akarat fogalma ki is elégíti. Véleményem szerint mindegyik premissza kézenfekvő, és ezért nehezen motiválható egy olyan szabad akarat fogalom (ti. egy leírások segítségével meg nem ragadható objektív metafizikai modalitás létezését szükségesnek tartó szabad akarat fogalom), amelynek ezen premisszákat valamelyikét el kell vetnie.

A fenti érv következtetése nem az, hogy nem létezik az objektív metafizikai modalitás, hanem az, hogy egy episztemikusan nem szükségszerűen üres szabad akarat igazságfeltétele független az objektív metafizikai modalitás létezésétől. Az érv hét premisszája logikailag összeegyeztethető az objektív metafizikai modalitás létezésével, és így nem következik belőlük sem a metafizikai fatalizmus, metafizikai eternalizmus, vagy metafizikai determinizmus. (Az érv nem támaszkodik a világ fizikai zártságának feltevésére sem.)

A fenti megfontolások tehát azt is motiválják, hogy miért ne foglalkozzunk részletesen Bernáth könyvének negyedik fejezetében tárgyalt ellenvetésekkel, hiszen Bernáth könyvének negyedik fejezete olyan filozófiai álláspontokat tárgyal, amelyek függetlenek az empirikus szabad akarat létezésének kérdésétől.

VI. A SZABADSÁG HATÁRAI

1. *Lehetséges szabadabbá válnunk?*

A tudományok fejlődését nyomon követve könnyen kialakulhat az a lehangoló kép, miszerint a szabad akarat tere folyamatosan visszaszorul. A tanulmány záró fejezetében arra szeretnék rámutatni, hogy ennek a folyamatnak feltehetően éppen az ellenkezője történik: az empirikus szabad akarat a tudományok és az emberi tudatosság fejlődésével nem szűkül, sőt, éppen hogy bővül!

A gondolatmenet illusztrálásához térjünk vissza az első *Függelék* első példájához, és az ott megadott, két leírást tartalmazó L_1 -t egészítsük ki egy harmadik leírással. A példát ismételve:

- L_1 -nek összesen két leírása van, D és C :
 D = „Edit egy új párkapcsolat negyedik hónapjában van; Editnek egy gyermekkori trauma hatására elköteleződés-fóbiája van, ami azt eredményezi, hogy amikor elér új párkapcsolat negyedik hónapjába, a negyedik hónap első napján vakító erejű készletet érez arra, hogy minden magyarázat nélkül kilépjen a párkapcsolatból (csúnyán szakítson).”
 C = D & „Edit csúnyán szakít a párjával.”
- L_3 -nak összesen három leírása van: a fenti D és C , valamint:
 E = „Edit tudatában van gyermekkori traumájának rá gyakorolt erős hatásának.”

Míg L_1 -nek összesen három L_1 -állapota, az új E leírás miatt L_3 -nak már összesen hat L_3 -állapota van, amelyek közül kettő fejez ki L_3 -döntési helyzetet (ti. az a kettő, amely az egyetlen $D\&\sim C$ L_1 -döntési helyzet finomításából keletkezik): $D\&\sim C\&\sim E$ és $D\&\sim C\&E$. Az első döntési helyzetben feltételezhetően ugyanaz a szomorú történet zajlik le, mint korábban: a $D\&\sim C\&\sim E$ L_3 -döntési helyzetben egyetlen L_3 -lehetséges L_3 -cselekvés van, ti. $D\&\sim C\&\sim E \rightarrow D\&C\&\sim E$. Ha Edit ugyanis nincsen tudatában gyermekkori traumája rá gyakorolt erős hatásának, akkor a vakító erejű késztetés hatására Edit nem L_3 -cselekedhet másképpen, mint hogy szakít, és továbbra sem kerül tudatába annak, hogy ezt gyermekkori traumája hatására teszi.



1. ábra. C , D , és E leírást téglalap alakú határvonalak által körbezárt régiók jelzik. A három régió összesen hat L_3 -állapotot határoz meg. Ezek közül kettő L_3 -döntési helyzet, $D\&\sim C\&\sim E$ és $D\&\sim C\&E$. Az első L_3 -döntési helyzetben egyetlen L_3 -lehetséges L_3 -cselekvés van, ti. $D\&\sim C\&\sim E \rightarrow D\&C\&\sim E$. (Normál görbe nyíl jelzi az L_3 -lehetséges L_3 -állapot-átmeneteket. Át húzott görbe nyíl jelez egy nem L_3 -lehetséges L_3 -állapot-átmenetet.) A második L_3 -döntési helyzetben viszont két L_3 -lehetséges L_3 -cselekvés is van, $D\&\sim C\&E \rightarrow D\&C\&E$ és $D\&\sim C\&E \rightarrow D\&\sim C\&E$ (ti. a traumájának tudatában lévő Edit szakíthat is és nem is), vagyis Edit L_3 -cselekedhet másképpen, tehát Editnek van L_3 -szabad akarata.

Azonban a $D\&\sim C\&E$ döntési helyzetben Edit számára új lehetőség nyílik: az L_3 leírásainak segítségével megfogalmazható tényekből és bizonyítékokból következhethet, hogy amennyiben Edit tudatába kerül annak, hogy elköteleződés-fóbiája van, akkor ennek a tudatosságnak a birtokában már képes lehet leküzdeni a gyermekkori trauma hatását! Tehát, $D\&\sim C\&E$ L_3 -döntési helyzetben már két L_3 -lehetséges L_3 -cselekvés is van, $D\&\sim C\&E \rightarrow D\&C\&E$ és $D\&\sim C\&E \rightarrow D\&\sim C\&E$ (ti. a traumájának tudatában lévő Edit szakíthat is és nem is), vagyis Edit L_3 -cselekedhet másképpen, tehát Editnek van L_3 -szabad akarata!

Edit esete egyben példája annak a lehetőségnek, miszerint nincsen L_1 -szabad akarat, de van L_3 -szabad akarat, annak ellenére, hogy az L_3 -állapotok finomításai az L_1 -állapotoknak. Ez azért fordulhat elő, mert az L_1 segítségével megfogalmazott aktuális tények és bizonyítékok összessége és az L_3 segítségével megfogalmazott aktuális tények és bizonyítékok összessége lehet olyan viszonyban, hogy míg egy bizonyos L_1 -állapotban L_1 induktív kényszerítő erővel kizárja egynél több L_1 -lehetséges L_1 -cselekvés létezését, addig ugyanezen L_1 -állapotot többszörösen realizáló L_3 -állapotok valamelyikében az L_3 már nem zárja ki egynél több L_3 -lehetséges L_3 -cselekvés létezését. Az L_1 -szabad akarat és az L_3 -szabad

akarat viszonyát tehát az L_1 -állapotok és az L_3 -állapotok között fennálló többszörös realizáció viszonya önmagában nem rögzíti. (Mivel abból, hogy az L_3 -állapotok finomításai az L_1 -állapotoknak egyben az is következnek, hogy az L_3 -cselekvések instanciálják az L_1 -cselekvéseket, így nem pusztán arról van szó, hogy különböző szintű leírások különböző cselekvésekről beszélnek: míg L_1 szerint Edit nem L_1 -cselekedhet másképpen, addig L_3 szerint Edit L_3 -cselekedhet másképpen!)

Abban a lehetőségben, hogy L_1 -állapotokat többszörösen realizáló L_3 -állapotok esetén az L_1 és L_3 kényszerítővel rendelkező állításai között ilyen ellentetesnek tűnő viszony legyen, a kényszerítő erő induktív (és így kivételeket logikailag nem kizáró) jellege miatt egyrészt nincsen semmi meglepő, másrészt nincsen semmilyen speciálisan pszichológiai. Hasonló a viszony a klasszikus termodinamika és a kinetikus gázelmélet leírásai között: míg a klasszikus termodinamika szerint egy doboz gáz egy adott termodinamikai állapotában kényszerítő erővel következik, hogy a gáz entrópiája nem csökken, addig a kinetikus gázelmélet tud az adott termodinamikai állapotnak egy olyan, azt instanciáló (bár elenyészően kicsi eséllyel előforduló) mozgásállapotát adni, amelyben az entrópia csökken.

Általánosítsuk a fenti egyszerű példát. Rekurzívan vezessük be M következő részleírás-rendszereit:

- M_0 : (i) azon leírások összessége, amelyek megjelenhetnek az egyes szám első személyű tapasztalatban, mint például: mindennapos tárgyak fizikája, mindennapi pszichológia (mindennapi közgazdaságtan, szociológia, szociálpszichológia stb.), jogelmélet, fenomenológia, és moralitás leírásai, *kivéve* az összes olyan leírást, ami tartalmaz arra vonatkozó állítást, hogy minek vagyunk tudatában és/vagy mit tudunk; (ii) ezen leírások segítségével a jelenben adott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések; (iii) valamint az (ii) által rögzített empirikus lehetőségesség.
- M_{i+1} : (i) M_i leírásai, kiegészítve egy olyan új leírással, mely szerint egy M_i -beli állapotnak (ténynek, bizonyítéknak, törvénynek, következtetésnek stb.) tudatába kerülünk és/vagy tudomást szerzünk róla; (ii) ezen leírások segítségével a jelenben adott aktuális tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések; (iii) valamint az (ii) által rögzített empirikus lehetőségesség.

A konstrukció elnagyolt, de a fő motiváció, remélem, érthető: M_0 tartalmaz minden olyan tényt, bizonyítékot, törvényt, és következtetést, amely képes megjelenni egy személy belső tapasztalatában, ám amelynek kezdetben a személy nincs tudatában és/vagy amelyről nem tud. Egy M_i -ből az M_{i+1} -be való átlépés a világ és önmagának megértésének folyamata, amelynek során a személy valamilyen M -hez tartozó leírást, következtetést stb. tudatosít és/vagy tudomást

szerez róla: M_{i+1} leírásai tehát $M_{i+1} = M_i \& E$ módon adódnak, ahol $E =$ „a személy tudatában van annak és/vagy megtudja azt, hogy Y ”-jellegű, M_i -ben még nem megjelenő, M leírás. Tegyük fel, hogy értelmesen lehet azt mondani, hogy ahogyan $i \rightarrow \infty$, úgy $M_i \rightarrow M$.

Az M_i -ből az M_{i+1} -be való átlépés során az M_{i+1} -állapotok, a konstrukció jellegéből következően, finomításai lesznek az M_i -állapotoknak. Milyen viszonyban van egymással az M_i -szabad akarat és az M_{i+1} -szabad akarat?

Legyen először D egy olyan M_i -döntési helyzet, ahol a személy M_i -cselekedhet másképpen. Erős a gyanú, hogy ekkor E különleges természetéből fakadóan igaz lesz az, hogy $D \& E$ és $D \& \sim E$ legalább egyike továbbra is olyan M_{i+1} -döntési helyzet, ahol a személy M_{i+1} -cselekedhet másképpen. Ha ugyanis a személy M_i -cselekedhet másképpen, akkor ezt egy valamilyen Y M -leírás, következtetés stb. tudatosítása és/vagy megtanulása tipikusan nem változtatja meg; és ha még ez az új tudás olyan jellegű is lenne, hogy $D \& E$ -ben már csak egyetlen cselekvés M_{i+1} -lehetséges, akkor ha expliciten feltesszük, hogy a személy *nem* rendelkezik ezzel a tudással, akkor a D -ben fennálló M_i -cselekedhet másképpen-ből következő alternatív cselekvési lehetőségeknek továbbra is nyitva kell a személy számára állniuk, vagyis a személy $D \& \sim E$ -ben továbbra is M_{i+1} -cselekedhet másképpen. Tehát, az M_i -ből az M_{i+1} -be való átlépés során azon M_i -döntési helyzeteknek, amelyekben a személy M_i -cselekedhet másképpen, mindig meg fog felelni egy olyan M_{i+1} -döntési helyzet, ahol a személy M_{i+1} -cselekedhet másképpen. A szabad akarat már meglévő lehetőségeinek számát a tudatosítás és/vagy tanulás folyamata nem csökkenti.

Ezzel szemben viszont ha D egy olyan M_i -döntési helyzet, ahol a személy *nem* M_i -cselekedhet másképpen, akkor, ahogyan a fejezet elején ezt Edit harmadik példáján keresztül láttuk, előfordulhat, hogy $D \& E$ és $D \& \sim E$ legalább egyike olyan M_{i+1} -döntési helyzet lesz, ahol a személy M_{i+1} -cselekedhet másképpen. A ránk hatást gyakorló, tudásunk hiányában cselekedeteinket kényszerítő erővel meghatározó M folyamatok gyakran olyanok, hogy a folyamat tudatosítása egyszersmind lehetőséget is teremt a folyamat kényszerítő erejének aláásásának!

Ha a fenti elemzés helytálló, akkor az akarat szabadsága a világról és önmagunkról való ismeretszerzés során nem szorul vissza, viszont bővíthet. Ha fennáll a P -determinizmus, úgy a világ egy P -állapota rögzíti M_i -t, tehát nincsen arról szó, hogy a tudomány fejlődésének valamilyen hatása lehetne arra, hogy rendelkezünk-e M_i -szabad akarral. A tudományok fejlődésével nem a szabad akarat M_i -tényei, hanem a rájuk vonatkozó tudásunk változik meg, amely változás egy új, M_{i+1} helyzetbe lépéssel modellezhető. Egy adott személy számára adott tudatosság- és/vagy tudás-szinten hozzáférhető, döntési és cselekvései szempontjából releváns, hozzáférhető szabad akarat fogalom nem az M -szabad akarat, hanem az M_i -szabad akarat fogalma. Az M_i -szabad akarat viszont folyama-

tosan bővül, ahogyan a személy jobban megismeri a világot és önmagát.¹⁹ (Ezen a tényen még az sem változtat, hogy, ha fennáll a P -determinizmus, úgy a világ egy P -állapota természetesen rögzíti az adott személy M_i állapotainak egymásra követő sorozatát is.)

2. Lehetséges elveszíteniünk a szabadságot?

A tanulmány úgy rögzítette M fogalmát, hogy egyrészt M leírásainak körét a lehető legszélesebbre vette azzal a megkötéssel, hogy a leírások megjelennek a belső tapasztalatban, másrészt az ezen leírások segítségével megfogalmazott, az M -lehetségesség fogalmát rögzítő tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések körét az *aktuális* tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések körére szorította. Az előző alfejezetben az első megkötésen szorítottunk a leírások körének M_i -re szűkítésével; jelen alfejezetben lazítottunk a második megkötésen, és megengedünk M leírásainak segítségével megfogalmazható *hipotetikus* tényeket, bizonyítékokat, törvényeket, és következtetéseket is. Felvetődik a kérdés: el tudunk a belső tapasztalatban megjelenni képes leírások segítségével megfogalmazható tények, bizonyítékok, törvények, és következtetések

¹⁹ Sripada (2016) amellett érvel, hogy a másképpen cselekvés lehetősége mellett a szabad akarat az új cselekvési lehetőségek teremtésének képességében áll, és ez utóbbi képesség megléte vagy hiánya jobb magyarázatát adja annak, hogy az embereknek miért tulajdoníthatunk szabad akaratot az állatvilág más képviselőivel szemben. Sripada öt, elsősorban az emberre jellemző pszichológiai tulajdonságot talál relevánsnak az új cselekvési lehetőségek teremtésének szempontjából (hierarchikus tervezés képessége, kiterjesztett időhorizont, meta-reprezentációs képesség, kreativitás, és a kifinomult technológiai infrastruktúra kialakítása nyomán fellépő új helyzetek), és amellett érvel, hogy ezen tulajdonságok megléte magyarázza, miért képesek az emberek több cselekvési lehetőséget teremteni (és így Sripada szerint szabadabbak lenni), mint az állatok.

Ha Sripadát követve előzetesen elfogadjuk, hogy adott számunkra a másképpen cselekvés lehetősége, úgy Sripada gondolatmenete képes lehet illusztrálni, hogy bizonyos pszichológiai tulajdonságok megléte hogyan segítheti elő, hogy kevés meglévő cselekvési opcióból (különbféle rekombinációs utakon keresztül) hogyan tudunk előállítani sok cselekvési opciót. Az azonban még ekkor is előzetes magyarázatot igényel, hogyan alakulhat ki a másképpen cselekvés lehetősége olyan helyzetekben, ahol a másképpen cselekvés lehetősége korábban egyáltalán nem is létezett. A tanulmány fenti gondolatmenete ad egy ilyen előzetes magyarázatot.

Egy M_i -ről egy finomabb M_{i+1} -re való áttérés legkézenfekvőbb értelmezése a tanulás folyamata, és ebben az értelmezésben az embernek lehet egy olyan sajátos képessége (az állatvilág más képviselőivel szemben), hogy tanulási folyamatai során gyakrabban valósít meg olyan jellegű M_i -ről M_{i+1} -re való áttérést, amelynek során a szabad akarat hatóköre az alfejezetben bemutatott módon bővül. Egy M_i -ről egy finomabb M_{i+1} -re való áttérés egyes esetei azonban értelmezhetőek lehetnek Sripada által relevánsnak talált pszichológiai tulajdonságok, például a meta-reprezentációs képesség és a kreativitás segítségével is. Ebben az értelemben a tanulmány egy magyarázatát kínálja annak, hogy a Sripada által beazonosított új cselekvési lehetőségek teremtésének képessége hogyan egyeztethető össze a P -szabad akarat hiányával, a P -determinizmus esetleges fennállásával, és tágabban, az empirikus szabad akarat létezésével.

olyan hipotetikus, jövőbeni M^h -ját képzelni, amely összeegyeztethető jelenlegi K és P ismereteinkkel, ám amely szerint nincsen az M^h -szabad akarat?

A válasz sajnos feltehetően igenleges. Képzeljük el, hogy a jövőben képesek leszünk egy olyan *döntés-jósló gép* építésére, amely agyunk állapotainak, illetve a külvilág agyunkba érkező jeleinek alapján tökéletes megbízhatósággal képes bármely emberi döntés megszületése előtt egyértelműen megjósolni, hogy mi lesz a döntés eredménye, és képes ezt az eredményt (például a retinánkba vetítésen keresztül) számunkra megjeleníteni még jóval azelőtt, hogy a döntést meghozzuk. Ez az elképzelt döntés-jósló gép annyira kifinomult, hogy még annak tökéletesen megbízható jóslására és számunkra megjelenítésére is képes, ha az agyunk a döntés eredményének a döntés meghozatala előtti tudatosításának hatására esetleg megpróbálja megváltoztatni a döntés eredményét, és ha igen, ezt hogyan fogja tenni. Egy döntés-jósló gép tehát képes arra, hogy csak olyan M^h -döntési helyzet létrejöttét tegye K -lehetségessé, amelyben az adott M^h -döntési helyzetet instanciáló K -állapot egyértelműen korrelálva van a K -állapot által meghatározott M^h -cselekvés egy M^h -leírásával úgy, hogy az adott M^h -döntési helyzetben a döntést hozó személy tudatában is van ennek az M^h -leírásnak. Tudomásom szerint a kortárs kognitív tudomány, neurobiológia, és fizika nem zárja ki, hogy a jövőben egy ilyen döntés-jósló gép létrejöhesse.

Tegyük fel, hogy minden emberre gyerekkorától kezdve rá van erőltetve egy ilyen döntés-jósló gép, amely tehát folyamatosan arra kondicionálja az agyat, hogy tehetetlenül kövesse a döntések előre megjósolt eredményeit. Ekkor a belső tapasztalatok feltehetően arra a következtetésre adnak majd erős induktív alapot, hogy nincsen M^h -szabad akarat, ti. M^h tényeinek, bizonyítékainak, és következtetéseinek összessége alapján minden M^h -döntési helyzetben csak egyetlen M^h -cselekvés M^h -lehetséges.²⁰ Egy ilyen hipotetikus technológiai fejlődés jövőjében tehát ugyanúgy eltűnik az empirikus szabad akarat, mintha kihalt volna az emberiség.

²⁰ V.ö. a III.1 fejezetben tárgyalt helyzettel, ahol a P -szabad akarat nem létezésének tudása nem változtat az M -lehetőségeken, illetve a IV.3 fejezetbeli Jones esetével, akinél szintén nem adott kényszerítő erejű induktív M -következtetés arról, hogy Bushra szavazást gátló chip lenne az agyába ültetve. Az M^h -szabad akarat elvesztéséhez egy döntés-jósló gép létezése önmagában még nem elegendő, azt minden emberre rá is kell erőltetni; a döntés-jósló gép létezése azt ugyan kényszerítő erővel alátámasztja, hogy *ha* a gép a személyre van rögzítve (és ezáltal a személy egy *olyan* M^h -döntési helyzetben van, amelyben az adott M^h -döntési helyzetet instanciáló K -állapotot a döntés-jósló gép egyértelműen korrelálja a K -állapot által meghatározott M^h -cselekvés egy M^h -leírásával úgy, hogy az adott M^h -döntési helyzetben a döntést hozó személy tudatában is legyen ennek az M^h -leírásnak), akkor a személy ezen M^h -döntési helyzetben a nem M^h -cselekedhet másképpen. Azt azonban a döntés-jósló gép pusztá létezése nem zárja ki, hogy legyenek *más* olyan M^h -döntési helyzetek, amelyekben a személy M^h -cselekedhet másképpen, ti. például azok, amelyekben nincsen döntés-jósló gép a személyre rögzítve (és így a döntést hozó személy nincs is olyan M^h -döntési helyzetben, ahol tudatában lenne jövőbeli M^h -cselekvésének M^h -leírásának)!

3. Normatív következtetések

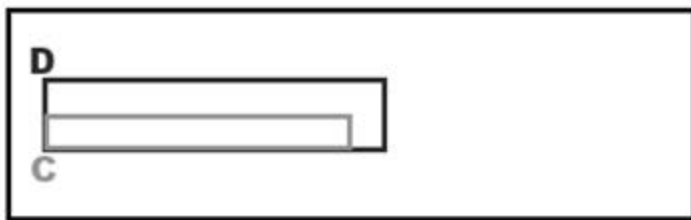
A III. fejezetben érveltünk amellett, hogy a helyes cselekvésre felszólító állítások igazságfeltételeit M határozza meg. Mivel az akarat szabadsága ezen igazságfeltételek kulcseleme, morális kötelezettségünk, hogy törekedjünk arra, hogy azon döntési helyzetek köre, amelyekben szabad akaratunkból tudunk cselekedni, tágabbá váljon, és ne szűküljön. Ezt az általános morális kötelezettséget az előző két alfejezet következtetéseire vonatkoztatva a tanulmányt két helyes cselekvésre felszólítással zárjuk:

*Ismerd meg a világot és önmagadat!
Akadályozd meg a döntés-jósló gépeket!*

ELSŐ FÜGGELÉK

A II.1 fejezetben bevezetett L -fogalmakat két leegyszerűsített példán keresztül illusztráljuk.

- Legyen L_1 leíró elméletnek összesen két *leírása*, D és C :
 D = „Edit egy új párkapcsolat negyedik hónapjában van; Editnek egy gyermekkori trauma hatására elköteleződés-fóbiája van, ami azt eredményezi, hogy amikor elér új párkapcsolat negyedik hónapjába, a negyedik hónap első napjától vakító erejű késztetést érez arra, hogy minden magyarázat nélkül kilépjen a párkapcsolatból (csúnyán szakítson).”
 C = D & „Edit csúnyán szakít a párjával.”
- A fenti két L_1 -leírás alapján összesen három L_1 -*állapot* adódik: $D \& \sim C$, $D \& C$, és $\sim D \& \sim C$. (C definíciója miatt $\sim D \& C$ üres).

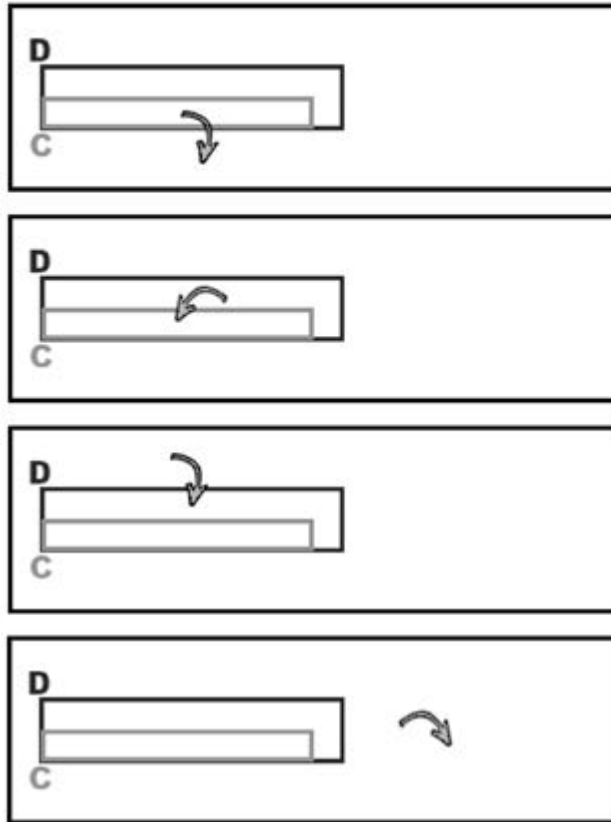


2. ábra. D és C leírást téglalap alakú határvonalak által körbezárt régiók jelzik. A két régió összesen három L_1 -állapotot határoz meg.

- Ezen három L_1 -állapot közül csak egyetlen L_1 -*döntési helyzet* van, a $D \& \sim C$, ti. ahol Edit a D szituációban van, ahol dönthet a szakításról, és még nem szakított; $D \& C$ -ben Edit már nincsen döntési helyzetben a szakításról, mert

már szakított, és $\sim D \& \sim C$ bonyolult konjunktív helyzetek összességét írja le, amelyek döntő többsége nem is instanciál döntést hozó személyt.

- Az L_1 -történetek: tekintve, hogy összesen három L_1 -állapotunk van, összesen $3 \times 3 = 9$ ún. L -állapot-átmenet (elemi L -történet) van. Ezen kilenc L_1 -állapot-átmenet közül, egy értelemszerű módon rögzített empirikus lehetőség fogalom szerint, négy L_1 -állapot-átmenet L_1 -lehetőséges, és öt L_1 -állapot-átmenet nem L_1 -lehetőséges:



3. ábra. Az L_1 -lehetőséges L_1 -állapot-átmenetek:

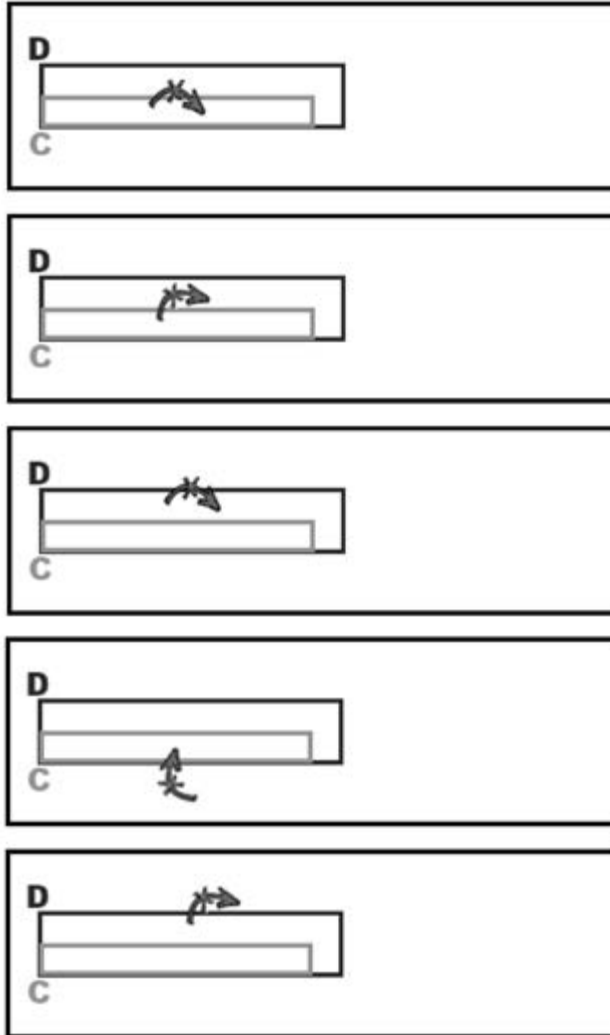
$D \& C \rightarrow \sim D \& \sim C$, $D \& \sim C \rightarrow D \& C$, $\sim D \& \sim C \rightarrow D \& \sim C$, és $\sim D \& \sim C \rightarrow \sim D \& \sim C$. Normál görbe nyíl jelzi ezeket az L_1 -lehetőséges L_1 -állapot-átmeneteket.

(i) $D \& C \rightarrow \sim D \& \sim C$: L_1 -lehetőséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van és szakít, ezután már nincsen párkapcsolatban, és így $\sim D$ helyesen írja le új helyzetét.

(ii) $D \& \sim C \rightarrow D \& C$: L_1 -lehetőséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van de még nem szakított, majd még mindig a párkapcsolat negyedik hónapjában van és szakít.

(iii) $\sim D \& \sim C \rightarrow D \& \sim C$: L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat harmadik hónapjában van, majd a párkapcsolat negyedik hónapjába ér, ahol még nem szakított.

(iv) $\sim D \& \sim C \rightarrow \sim D \& \sim C$: L_1 -lehetséges, pl. valamilyen Edittől teljesen független folyamat zajlik le a világban.



4. ábra. A nem L_1 -lehetséges L_1 -állapot-átmenetek:

$D \& C \rightarrow D \& C$, $D \& C \rightarrow D \& \sim C$, $D \& \sim C \rightarrow D \& \sim C$, $\sim D \& \sim C \rightarrow D \& C$, $D \& \sim C \rightarrow \sim D \& \sim C$.

Áthúzott görbe nyíl jelzi ezeket a nem L_1 -lehetséges L_1 -állapot-átmeneteket.

(v) $D\&C \rightarrow D\&C$: nem L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van, és szakít, akkor ezután már nincsen párkapcsolatban, tehát D nem áll fenn.

(vi) $D\&C \rightarrow D\&\sim C$: nem L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van, és szakít, akkor ezután már nincsen párkapcsolatban, tehát D nem áll fenn.

(vii) $D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$: nem L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van (ahol még nem szakított), akkor a vakító erejű késztetés miatt kényszerítő erejű induktív következtetés, hogy szakításra kell, hogy sor kerüljön.

(viii) $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&C$: nem L_1 -lehetséges, ti. Editnek előbb be kell lépnie egy létező párkapcsolat negyedik hónapjába ahhoz, hogy onnan azután tudjon szakítani.

(ix) $D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$: nem L_1 -lehetséges, mert L_1 induktíve nem támogatja azt a lehetőséget, hogy Edit képes legyen ellenállni a negyedik hónap elején a vakító erejű késztetésnek, hogy szakítson.

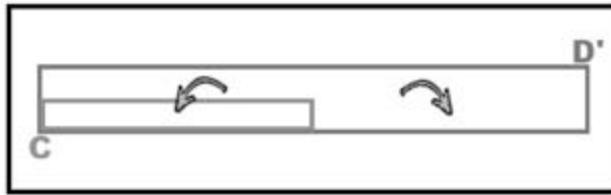
A kilenc L_1 -állapot-átmenet mind L_1 -történet, az ezen elemi L_1 -történeteknél hosszabb L_1 -történetek pedig a kilenc L_1 -állapot-átmenet valamilyen egymásra következő sorozatából állnak. Egy L_1 -történet akkor *maximális*, ha ki nem terjeszthető, pl. a $\dots \rightarrow \sim D\&\sim C \rightarrow \dots$ sorozat, ahol a bal oldali $\dots$ helyére rekurzívan $\dots \rightarrow \sim D\&\sim C$, a jobb oldali $\dots$ helyére pedig rekurzívan $\sim D\&\sim C \rightarrow \dots$ -t helyettesítünk.

- Az L_1 -történetek közül L_1 -cselekvések a $D\&\sim C \rightarrow D\&C$ és a $D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$, hiszen ezek egyrészt közvetlenül egy L_1 -döntési helyzetet követnek (ti. a $D\&\sim C$ L_1 -döntési helyzetet), másrészt értelmezhetőek cselekvésként: mindkettő L_1 -történet szerint Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van de még nem szakított, majd az első szerint szakít, a második szerint pedig nem szakít.
- Edit akkor L_1 -cselekedhet másképpen, ha L_1 -döntési helyzetében több különböző L_1 -lehetséges L_1 -cselekvés van. Edit L_1 -döntési helyzetében (ti. $D\&\sim C$ -ben) egyetlen L_1 -lehetséges L_1 -cselekvés van, ti. $D\&\sim C \rightarrow D\&C$. Tehát $D\&\sim C$ L_1 -döntési helyzetben Edit *nem* L_1 -cselekedhet másképpen.
- Mivel a fentiek alapján csak egyetlen L_1 -döntési helyzet van, és abban Edit *nem* L_1 -cselekedhet másképpen, ezért Editnek *nincsen* L_1 -szabad akarata.
- Mivel két különböző L_1 -történetet is L_1 -lehetséges a $\sim D\&\sim C$ állapotból kiindulva (ti. $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ és $\sim D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$), ezért nem áll fenn az L_1 -determinizmus. (Vegyük azonban észre, hogy $\sim D\&\sim C$ állapot nem instanciál döntési helyzetet, illetve $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ és $\sim D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$ nem instanciálnak cselekvéseket, tehát az L_1 -indeterminizmus megjele-

nése önmagában még nem eredményezi az L_1 -szabad akarat létezését!) Változtassuk most meg D leírást D' -re úgy, hogy a „vakító erejű késztetést” egyszerűen „késztetésre” változtatjuk:

- $D' =$ „Edit egy új párkapsolat negyedik hónapjában van; Editnek egy gyermekkori trauma hatására elköteleződés-fóbiája van, ami azt eredményezi, hogy amikor elér új párkapsolat negyedik hónapjába, a negyedik hónap első napján késztetést érez arra, hogy minden magyarázat nélkül kilépjen a párkapsolatból (csúnyán szakítson).”

A D helyett D' -vel megadott L_2 szerint az L_1 -hez képest egy lényeges változás történik: míg $D \& \sim C \rightarrow D \& \sim C$ cselekvés nem volt L_1 -lehetséges, mert Edit nem képes leküzdeni a vakító erejű késztetést, addig egy valamilyen általános késztetést Edit képes lehet leküzdeni, és így $D' \& \sim C \rightarrow D' \& \sim C$ cselekvés már lehet L_2 -lehetséges! Ekkor azonban a $D' \& \sim C$ L_2 -döntési helyzetben két L_2 -lehetséges L_2 -cselekvés is van, ti. $D' \& \sim C \rightarrow D' \& C$ és $D' \& \sim C \rightarrow D' \& \sim C$. Tehát $D' \& \sim C$ L_2 -döntési helyzetben Edit L_2 -cselekedhet másképpen, és így Editnek van L_2 -szabad akarata.



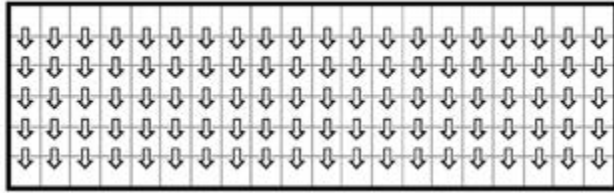
5. ábra. D' és C leírást téglalap alakú határvonalak által körbezárt régiók jelzik. A két régió három L_2 -állapotot határoz meg. Ezek közül egyedül $D' \& \sim C$ L_2 -döntési helyzet, és ebben az L_2 -döntési helyzetben két L_2 -lehetséges L_2 -cselekvés is van, ti. $D' \& \sim C \rightarrow D' \& C$ és $D' \& \sim C \rightarrow D' \& \sim C$.

A fenti két példa végletekig egyszerűsített, ám egyfelől illusztrálja a tanulmány alapfogalmait, valamint azt, hogy az alapfogalmak megválasztásától mennyire függ az L -szabad akarat létezésének kérdése. A második Függelékben azt is bemutatjuk, hogy a fenti példákban használt L_1 -lehetségeség igazságfeltétele hogyan redukálható a P -lehetségeségre.

MÁSODIK FÜGGELÉK

Megmutatjuk, hogy az első Függelék, illetve a VI. fejezet példáihoz adható olyan, az V.1 fejezet értelmében P_4 -determinizmust kielégítő játék-modell, amellyel az L -lehetségeség fogalma redukálható a P_4 -lehetségeség fogalmára.

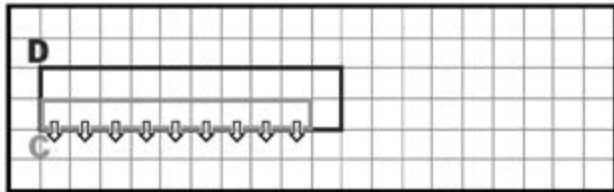
Képzeletbeli világunkban a P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenetek egyszerű szerkezetét rajzolja a 6. ábra:



6. ábra. A rácsszerkezet cellái reprezentálják a különböző P_4 -állapotokat. A P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmeneteket (elemi P_4 -történeteket) az ábra celláit összekötő fekete nyilakkal ábrázoljuk; a dinamika nagyon egyszerű, ti. egy kezdeti P_4 -állapotból a következő lépésben mindig az alatta elhelyezkedő P_4 -állapotba érkezünk. A dinamika szerint nyikvánvalóan fennáll a P_4 -determinizmus, és így nincs P_4 -szabad akarat sem.

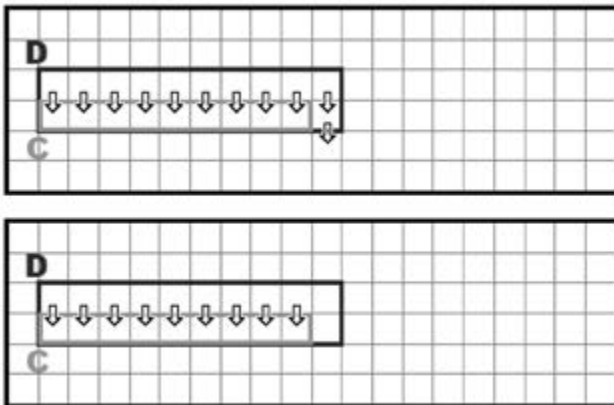
Edit első Függelékbeli első példájában a következő L_1 -állapot-átmenetek voltak L_1 -lehetségesek:

- (i) $D\&C \rightarrow \sim D\&\sim C$: L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van és szakít, ezután már nincsen párkapcsolatban, és így $\sim D$ helyesen írja le új helyzetét.



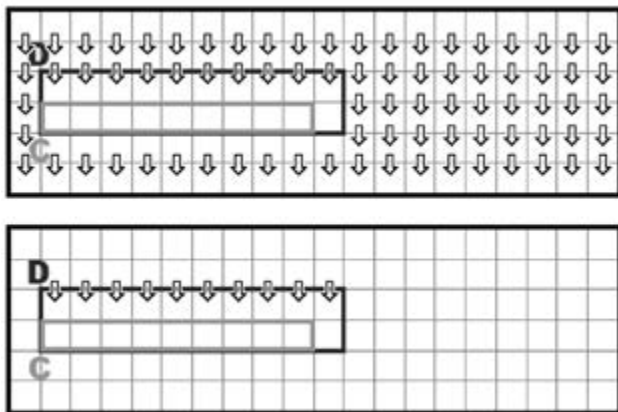
7. ábra. Az összes $D\&C$ -ből induló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet $D\&C \rightarrow \sim D\&\sim C$ L_1 -állapot-átmenetet instanciáló P_4 -állapot-átmenet, így $D\&C \rightarrow \sim D\&\sim C$ L_1 -lehetséges.

- (ii) $D\&\sim C \rightarrow D\&C$: L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van de még nem szakított, majd még mindig a párkapcsolat negyedik hónapjában van és szakít.



8. ábra. A $D\&\sim C$ -ből induló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenetek túlnyomó többsége $D\&\sim C \rightarrow D\&C$ L_1 -állapot-átmenetet instanciáló P_4 -állapot-átmenet, és így induktív alapon a $D\&\sim C \rightarrow D\&C$ L_1 -cselekvés L_1 -lehetséges

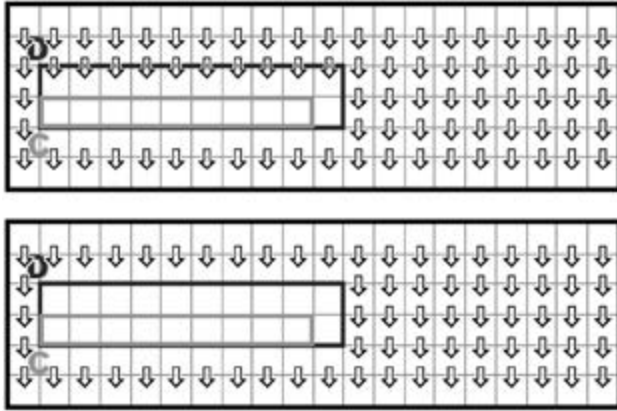
(iii) $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$: L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat harmadik hónapjában van, majd a párkapcsolat negyedik hónapjába ér, ahol még nem szakított.



9. ábra. $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ L_1 -állapot-átmeneteket instanciáló P_4 -állapot-átmenetek jelentős részét képezik a $\sim D\&\sim C$ -ből kiinduló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmeneteknek, ezért $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ L_1 -lehetséges.²¹

(iv) $\sim D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$: L_1 -lehetséges, pl. valamilyen Edittől teljesen független folyamat zajlik le a világban.

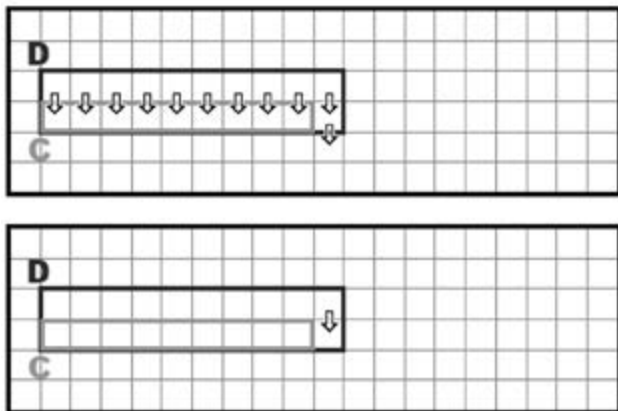
²¹ Megjegyzés: (iii) és (ix) L_1 -állapot-átmenetek esetében nem teljesen világos, hogy mit mondanak a bizonyítékok arról, hogy L_1 -lehetségesek-e. Mindenesetre annak kérdése, hogy a példában Editnek van-e L_1 -szabad akarata, nem múlik sem azon, hogy (iii) L_1 -történet L_1 -lehetséges, sem azon, hogy a későbbi (ix) L_1 -történet nem L_1 -lehetséges. Az (iii) L_1 -állapot-átmenetre mondhatjuk akár azt is, hogy nem L_1 -lehetséges (az L_1 -lehetségesség a példában alkalmazott igazságfeltétel alapján azon múlik, hogy a $\sim D\&\sim C$ -ből induló P_4 -átmenetek *jelentős része* jut-e el $D\&\sim C$ -be, és erre a kérdésre, a $\sim D\&\sim C$ régió relatív nagy mérete miatt, ésszerű lehet nemleges választ adni. Ha $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ nem L_1 -lehetséges, akkor nincsen olyan L_1 -állapot, ahonnan L_1 -lehetséges lenne megérkezni $D\&\sim C$ -be; ez a következmény azonban nyilván csak a leegyszerűsített helyzetelemzésből fakad, ti. azért áll elő, mert a minimális számú leírás miatt minden alternatíva egy nagy konjunktív L_1 -állapotba, ti. $\sim D\&\sim C$ -be került). Az (ix) L_1 -állapot-átmenetre pedig mondhatjuk akár azt is, hogy L_1 -lehetséges, mivel (ix) nem L_1 -cselekvés, ezért az a kérdés, hogy L_1 -lehetségesnek tartjuk-e nem befolyásolja az elemzés eredményét, miszerint Edit nem rendelkezik L_1 -szabad akaráttal. (A példákban alkalmazott L -lehetségesség igazságkritériumát az V.1 fejezet pontosítja.)



10. ábra. $\sim D \& \sim C \rightarrow \sim D \& \sim C$ L_1 -állapot-átmeneteket instanciáló P_4 -állapot-átmenetek jelentős részét képezik a $\sim D \& \sim C$ -ből kiinduló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmeneteknek, ezért $\sim D \& \sim C \rightarrow \sim D \& \sim C$ L_1 -lehetséges.

Az L_1 -történetek közül nem L_1 -lehetségesek azok, amelyek tartalmazzák a következő L_1 -állapot-átmenetek valamelyikét:

- (v) $D \& C \rightarrow D \& C$: nem L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van, és szakít, akkor ezután már nincsen párkapcsolatban, tehát D nem áll fenn. (Nincsen $D \& C \rightarrow D \& C$ L_1 -állapot-átmenetet instanciáló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet.)
- (vi) $D \& C \rightarrow D \& \sim C$: nem L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjában van, és szakít, akkor ezután már nincsen párkapcsolatban, tehát D nem áll fenn. (Nincsen $D \& C \rightarrow D \& \sim C$ L_1 -állapot-átmenetet instanciáló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet.)
- (vii) $D \& \sim C \rightarrow D \& \sim C$: nem L_1 -lehetséges, ti. ha Edit kezdetben a párkapcsolat negyedik hónapjának első napjában van (ahol még nem szakított), akkor a vakító erejű késztetés miatt kényszerítő erejű induktív következtetés, hogy szakításra kell, hogy sor kerüljön.



11. ábra. Bár létezik olyan P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet, amely instanciálja $D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ L_1 -állapot-átmenetet, az összes $D\&\sim C$ -ből induló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenetthez képest elenyészően kevés ilyen van, ezért induktív alapon a $D\&\sim C \rightarrow D\&\sim C$ L_1 -cselekvés nem L_1 -lehetséges.

(viii) $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&C$: nem L_1 -lehetséges, ti. Editnek előbb be kell lépnie egy létező párcapcsolat negyedik hónapjába ahhoz, hogy onnan azután tudjon szakítani. (Nincsen $\sim D\&\sim C \rightarrow D\&C$ L_1 -állapot-átmenetet instanciáló P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet.)

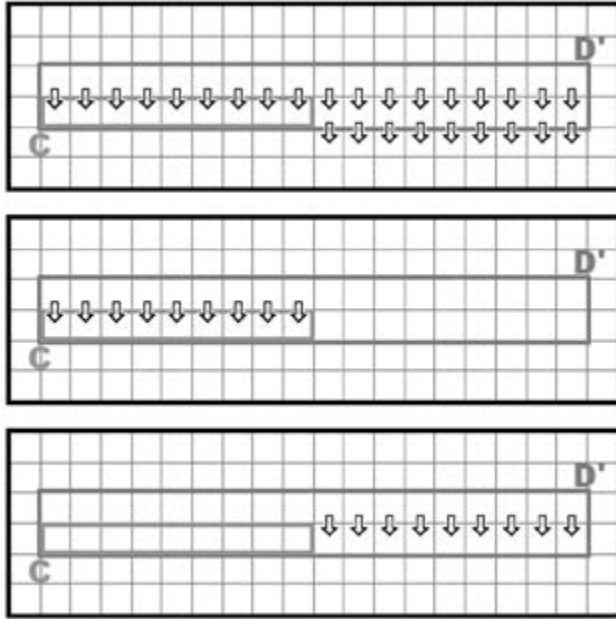
(ix) $D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$: nem L_1 -lehetséges, mert L_1 induktíve nem támogatja azt a lehetőséget, hogy Edit képes legyen ellenállni a negyedik hónap elején a vakító erejű késztetésnek, hogy szakítson.



12. ábra. Bár létezik olyan P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet, amely instanciálja $D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$ L_1 -állapot-átmenetet, az összes $D\&\sim C$ -ből induló P_4 -állapot-átmenet számához képest elenyészően kevés ilyen van, ezért induktív alapon $D\&\sim C \rightarrow \sim D\&\sim C$ L_1 -állapot-átmenetet nem L_1 -lehetséges.

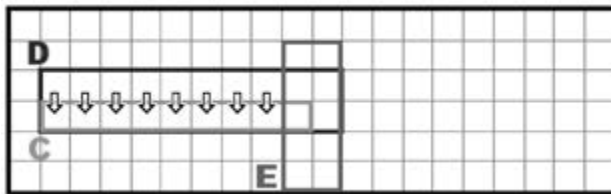
Mint az ábrákról jól leolvasható, Edit első *Függelék*beni első példája esetén pontosan ugyanazon eredményekre jutottunk az V.1 fejezet P_4 -lehetséges fogalmára redukálódó L_1 -lehetséges fogalom használatával, mint az első *Függelék*ben primitív fogalomként bevezetett L_1 -lehetséges fogalommal.

Az első *Függelék* második példájával ugyanez a helyzet, ahogyan ez a 13. ábrán leolvasható:

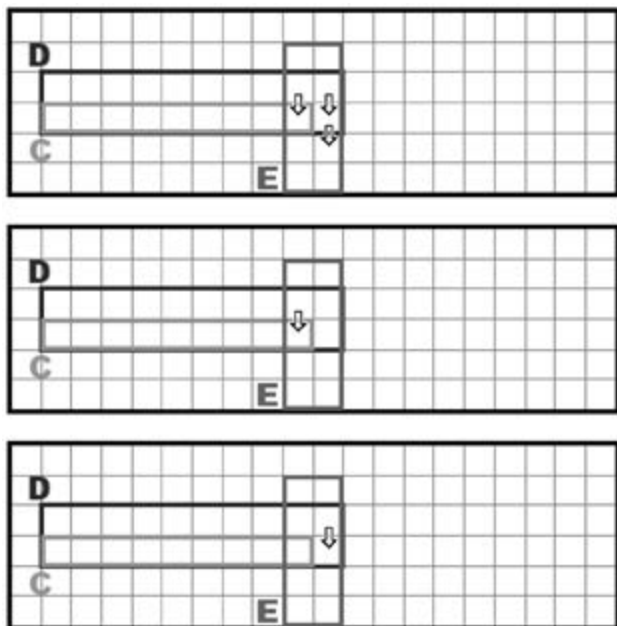


13. ábra. $D' \& \sim C$ -ből induló összes P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet jelentős része a $D' \& \sim C \rightarrow D' \& C$, és jelentős része a $D' \& \sim C \rightarrow D' \& \sim C$ L_2 -cselekvést instanciálja, így $D' \& \sim C$ L_2 -döntési helyzetben két L_2 -cselekvés L_2 -lehetséges.

Végezetül, Edit VI. fejezetbeli harmadik példájára is igaz, hogy ugyanazon eredményre jutunk az V.1 fejezet P_4 -lehetséges fogalmára redukáló L -lehetséges fogalom használatával, mint a VI. fejezetben primitív fogalomként bevezetett L_3 -lehetséges fogalommal. Ezt a 14. és a 15. ábra szemlélteti.



14. ábra. A D -t és C -t instanciáló P_4 -állapotok, valamint az E -t instanciáló téglalap határ-vonalú régiói összesen hat L_3 -állapotot jelölnek ki. A $D \& \sim C \& \sim E$ -t instanciáló összes P_4 -állapot $D \& C \& \sim E$ -t instanciáló P_4 -állapotba vezet, és így $D \& \sim C \& \sim E$ L_3 -döntési helyzetben egyedül a $D \& \sim C \& \sim E \rightarrow D \& C \& \sim E$ L_3 -cselekvés L_3 -lehetséges.



15. ábra. $D \& \sim C \& E$ -ből induló összes P_4 -lehetséges P_4 -állapot-átmenet jelentős része a $D \& \sim C \& E \rightarrow D \& C \& E$, és jelentős része a $D \& \sim C \& E \rightarrow D \& \sim C \& E$ L_3 -cselekvést instanciálja, így $D \& \sim C \& E$ L_3 -döntési helyzetben két L_3 -cselekvés L_3 -lehetséges.

IRODALOM

- Bernáth László 2023. *Létezik-e szabad akarat?* Budapest, Kalligram.
- Bernáth László – Tőzsér János. 2016. Szabad akarat és ágens-okozás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 46–66.
- Caruso, Gregg D. 2012. The Folk Psychology of Free Will: An Argument Against Compatibilism. *Kriterion – Journal of Philosophy*. 26. 56–89. DOI: <https://doi.org/10.1515/krt-2012-012606>
- E. Szabó László 2004. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex.
- Earman, John 1986. *A Primer on Determinism*. Dordrecht, Springer.
- Fazekas Péter – Gyenis Balázs – Kertész Gergely – Hofer-Szabó Gábor 2021. Okság: egy dinamikus rendszereken alapuló megközelítés. *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/1. 26–45.
- Gyarmathy Ákos. 2016. Frankfurt esetek és alternatívák: válasz a dilemmára. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 26–45.
- Fischborn, Marcelo 2016. Libet-style experiments, neuroscience, and libertarian free will. *Philosophical Psychology*. 29. 494–502. DOI: <https://doi.org/10.1080/09515089.2016.1141399>
- Gyenis Balázs 2013. Determinizmus és interpretáció. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/2. 85–100.
- Gyenis Balázs 2022. Elmélet-szupervenienencia fizikalizmus és a fizika jövőbeli változásai. *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/3. 41–66.
- Gyenis Balázs 2024. Mi a fizikai és az empirikus lehetőség viszonya? *Magyar Filozófiai Szemle* (elbírálás alatt).

- McKenna, Michael – Coates, D. Justin 2019. Compatibilism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/compatibilism> (2023.12.04.)
- Nahmias, Eddy – Morris, Stephen G. – Nadelhoffer, Thomas – Turner, Jason 2006. Is Incompatibilism Intuitive? *Philosophy and Phenomenological Research*. 73/1. 28–53. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2006.tb00603.x>
- List, Christian 2014. Free will, determinism, and the possibility of doing otherwise. *Noûs*. 48/1. 156–178. DOI: <https://doi.org/10.1111/nous.12019>
- Norton, John 2022. How to Make Possibility Safe for Empiricists. In Yemima Ben-Menahem (szerk.) *Rethinking the Concept of Laws of Nature: Natural order in the Light of Contemporary Science*. Springer. 129–159. https://doi.org/10.1007/978-3-030-96775-8_5
- O'Connor, Timothy – Franklin, Christopher 2022. Free Will. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/freewill> (2023.12.04.)
- Sripada, Chandra 2016. Free will and the construction of options. *Philosophical Studies*. 173. 2913–2933. <https://doi.org/10.1007/s11098-016-0643-1>
- Turri, John 2017. Compatibilist and Incompatibilism in Social Cognition. *Cognitive Science*. 41. 403–424. <https://doi.org/10.1111/cogs.12372>
- Ziegler Zsolt 2009. Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve – a Frankfurt-típusú példák. *Elpis*. 5/1. 123–147. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2009.2.6>

Az affektív tudattalan és a tudattalan enklávé*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16324>

BEVEZETÉS

A tanulmány célja az affektív tudattalan fenomenológiai koncepciójának ki-egészítése Jean Laplanche filozófiai-pszichológiai elképzeléseivel. A kortárs fenomenológia élénk érdeklődést mutat a fenomenológiai tudattalan problémája iránt, azaz a tudat háta mögött morajló passzív, de a tapasztalatot jelentősen befolyásoló folyamatokat próbálja feltárni. A fenomenológiai tudattalan egyik típusa az affektív tudattalan, amelyre indirekt módon következtethetünk és tudatidegen reakciómintákból (affektusokból, hangulatokból, viselkedésformákból) áll. Az affektív tudattalan és affektív identitás fenomenológiája részben összefonódik a trauma, illetve a traumatikus szubjektivitás vizsgálatával is.¹ Bár az affektív tudattalan a freudi dinamikus tudattalanul szemben fogalmazódott meg, mégis úgy gondolom, hogy vannak olyan pszichoanalitikus belátások és fogalmak, amelyek bepillantást nyújthatnak az affektív tudattalan működés-módjába is.² A tanulmány azt szeretné demonstrálni, hogy a freudi traumatikus utólagosság (*Nachträglichkeit*) és annak Laplanche-féle értelmezése (*après-coup*) betekintést nyújthat az affektív tudattalan tudatosításának folyamatába. A fenomenológiához hasonlóan a pszichoanalízis is élénken érdeklődik a tudat felszíne mögött rejtőző „idegen testek” keletkezése és megismerése iránt. További közös mozzanat, hogy mindkét irányzat részletesen elemzi a jelenben képződő traumatikus múlt dilemmáit.³

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj (BO/00189/21/2) és az NKFIH K 138745 számú projekt támogatásával készült.

¹ Lásd pl. Bernet 2000, Ullmann 2013, Ullmann 2017, Pintér 2014, Szummer 2021.

² A magyar filozófiai életben Ullmann képviselte azt az álláspontot, hogy a tudattalant a topografikus metaforák helyett inkább működési módjai felől közelítsük meg (Ullmann 2016).

³ Itt azonban érdemes Szummer megállapítását figyelembe venni, mely szerint Freud trauma-koncepciói nem fordíthatók le teljesen fenomenológiai nyelvre. A trauma olyan megme-revedett emlék, amelyhez még a nem-intencionális értelemképződés fenomenológiája sem fér igazán hozzá. Egyet értek Szummerrel abban, hogy a freudi pszichoanalízis és a husserli fenomenológia között pusztán konvergencia-zónákat állapíthatunk meg. Továbbá a freudi

Az összehasonlító elemzés előtt érdemes tisztázni, hogy nem beszélhetünk önmagában véve az affektív tudattalanról, hanem inkább több elképzelés konvergenciája vázolja fel az affektív tudattalan természetét. Az alapvető kiindulópont talán Merleau-Ponty fenomenológiai tudattalan koncepciója lehet, amely a tapasztalati élet hátoldalát, láthatatlan erezetét jelenti (Ullmann 2010. 396–397).⁴ Az affektív tudattalan azonban nem csak az észlelés előzetes struktúráit jelenti, hanem olyan váratlan és tudatidegen reakciókat is, amelyekkel szemben értetlenül áll az azokat átélő szubjektum. Merész analógiával élve az affektív tudattalanban összpontosulnak azok az erők és energiák, amelyek szimbolikusan nem reprezentálhatók és szinte a jungi értelemben vett „árnyékunkat” alkotják. Továbbá az affektív tudattalan koncepciójába az is beleértendő, hogy az élet uralhatatlansága és bizonytalansága miatt a narratív-én nem úr a saját házában és könnyen traumatizálható (Ullmann 2013. 31).

További fontos mozzanat, hogy az affektív tudattalan a jelen és a múlt közötti kapcsolatra utal. Az affektív tudattalan esetén a múlt nem explicit emlékek közvetítésével, hanem érzelmek, hangulatok, hangoltságok és affektusok révén hat a jelenre. Az affektív tudattalan és az idő kapcsolata azonban további tisztázásra szorul. A testemlékezet körül kibontakozó kutatások alapján beszélhetünk egyfajta *implicit affektív tudattalannról*. A múlt képességek, elkerülő magatartások és habitusok révén szinte észrevétlenül épül be a jelenbe.⁵ Nemcsak képességek, hanem kapcsolati minták is megőrződnek a testi emlékezetben és láthatatlanul sematizálhatják a mindennapi interakciókat.⁶ Az implicit affektív tudattalan a traumatikus és nem-traumatikus életepizódok leülepedéseként is értelmezhető.⁷ Fuchs visszatérő példája Aharon Appelfeld izraeli író önéletrajzából származik, aki még jóval a második világháború után is szinte a csontjaiban érzi a háborús trauma utóhatásait, vagy másképpen fogalmazva egzisztenciájának stílusa teherként hordozza múltját (vö. Fuchs 2012. 12). Azonban, amint fentebb is láttuk, beszélhetünk egy tudatidegen, integrálhatatlan affektív tudattalannról is, melynek érzelmi-viselkedéses megnyilvánulásai meglepik a szubjektumot és vakfoltokat képeznek az élettörténetben. Ennek az utóbbi tudattalannak az elemei nem reprezentálhatók, de mégis sematizálják a viselkedést.

trauma-koncepciótól elválaszthatatlan „energetikai metafora-rendszer” ellenáll a fenomenológiai fordításnak (Szummer 2021. 57–58).

⁴ Merleau-Ponty *Az észlelés fenomenológiájában* a pszichoanalízis jelentőségét emeli ki a tapasztalat szerveződésének feltérképezésében. A neurózis mögött viselkedési struktúrák, konfigurációk és történetek húzódnak meg, ugyanakkor a pszichoanalízis „felfújja” a szexualitás fogalmát (Merleau-Ponty 2012. 182–183).

⁵ Fuchs visszatérő példája a zongorázás. Nagyon bonyolult művelet lehetett megtanulni zongorázni vagy bármilyen hangszeren játszani, de egy idő után a tanulás elemei a feledés homályába vesznek miközben a képesség megmarad (Fuchs 2012a).

⁶ Vö. Fuchs 2012a, 2012b, Kozyreva 2017.

⁷ Michela Summa Husserl passzív értelemképződésről szőtt nézeteit a testemlékezet körül kibontakozott kutatásokkal ötvözte. *Az ismerőség és a felismerés* asszociatív szintéziseiben is kulcsszerepet játszik a testemlékezet „implicit aktivitása” (Summa 2014. 304).

Ebben a tanulmányban az affektív tudattalan egy kiegészítő meghatározását mérlegelem. Úgy gondolom, hogy létezik az affektív tudattalannak egy olyan formája, amely *a jelenben képződő múlt* státuszára tesz szert. Vagy másképpen fogalmazva a fenomenológia irodalomban sokat citált probléma, mely szerint van olyan múlt, amely „soha nem volt jelen”, szintén összekapcsolható az affektív tudattalannal.⁸ Egyfajta utólagos értelemképződésről lehet itt szó, amely talán képes formát és reprezentációt adni az affektív tudattalan énidegen elemeinek. Ez az utólagos értelemképződés nem feltétlenül tudja meghatározni a tudatidegen érzelmek és reakciók időbeli vagy élettörténeti eredetét, de képes reprezentációt – illetve interpretációt – nyújtani az viselkedés vakfoltjai számára. Ebbe a folyamatba nyerhetünk betekintést a pszichoanalízis segítségével is. A tárgyterület korlátozása érdekében a freudi utólagosság szempontjából elemzem a jelenben születő idegentapasztalat problémáját és megvizsgálom Laplanche filozófiai-antropológiai modelljét is, a csábítás általános modelljét.

I. AZ AFFEKTÍV TUDATTALAN ÉS AZ UTÓLAGOS TRAUMATIZÁCIÓ

Az alapvető kiindulópont az, hogy az affektív tudattalan nem reprezentálható elemei – illetve sémái – hozzáférhetetlenek a tudatos intencionalitás számára, de mégis hatással vannak a viselkedésre.⁹ Ha jól értem Ullmann elgondolását, akkor ezek a „habitualizált érzelmi mintázatok” még a felbukkanó álmok, fantáziák és emlékek közvetítő funkcióit is elkerülik. Ugyanakkor feltételezhetjük, hogy a megmagyarázhatatlan viselkedésformák és affektív reakciók egyfajta „ős-alapítására” utalnak. Néha nem tudjuk, hogy milyen korábbi hatások miatt válunk szorongóvá vagy ingerültté egy szituációban, sőt ezek a reakciók csak egy külső szemlélő számára válnak láthatóvá.¹⁰ Az indulati élet anomáliáinak és a személyazonosság válságainak vizsgálata kapcsán érdekes konvergenciákat fedezhetünk fel a fenomenológia és a pszichoanalízis között. Askay és Farquhar szerint közös mozzanat a fenomenológiában és a pszichoanalízisben, hogy mindkét irányzat a tudat háta mögött munkálkodó látenciát célozza meg (vö. Askay

⁸ Elképzelhetünk olyan „elő-történeteket” vagy Ricoeur nyomán „el-nem-mondott történeteket”, amelyek nem tudatosultak, de mégis szervezik a jelent vagy legalábbis kihatnak az aktuális jelenre (vö. Pintér 2014. 25–26). Sajó az *Amiről tudunk és amiről nem* című tanulmányában az értelemképződés rögzítetlen elemei miatt hangsúlyozza, hogy a tudatfolyamat eksztatikus időiség jellemzi a jelent meghatározó most-sorozatokkal szemben (Sajó 2012. 31).

⁹ Az affektív tudattalan „[n]em reprezentációkból áll és nem is egy különálló szféra: jelen van minden egyes pillanatban, amennyiben minden egyes pillanatban habitualizált és sematizált affektív válaszokat adunk azokra a szituációkra, amelyeket egyébként ugyancsak ezen habitualizált érzelmi mintázat alapján fogunk fel és percipiálunk” (Ullmann 2013. 35).

¹⁰ Természetesen tudatidegen hangoltságok és affektusok nem csak múltbéli hatások, hanem környezeti és aktuális személyközi viszonyok eredményeképpen is előállhatnak. A fenomenológiai vizsgálódás inkább az eleven jelen szerkezetét, a pszichoanalízis pedig a múltbéli hatásokat célozza meg.

és Farquhar 2006. 303). Tengelyi szintén arra az álláspontra helyezkedett, hogy az „értelmeképződés a tudattalanban” formulája összeköti a fenomenológiát a pszichoanalízissel (Tengelyi 2007. 26). A fenomenológia és a pszichoanalízis viszont két nagyon eltérő tudattalan-koncepciót dolgozott ki. A husserli tudattalan egy szedimentum-rendszer, amelyben a leülepedett értelemalakzatok hozzáférhetők és – affektív-ébresztés révén – aktiválhatók. Ezzel szemben a freudi tudattalan-modellek az éntől elzárt erőcentrumra utalnak (Ullmann 2017. 183).¹¹

Az affektív tudattalan viszont nem passzív üledék és nem is olyan explicit emlékek tárháza, amelyek az én védekezési reakcióját váltanák ki inkompatibilis jellegük miatt. Az affektív tudattalan inkább játéktér, a lehetséges reakciók előzetesen sematizált színtere, amely horizontként lengi körbe az eleven jelent úgy, ahogy az észlelésben az alakot a differenciálatlan háttér (Ullmann 2013. 35). Kozyreva és Summa a múlt hallgatóságos jelenléteként képzelik el a jelen és a múlt közötti affektív összeköttetést (Kozyreva 2017, Summa 2011). Summa szerint a traumák okozta szimptomák is visszaütölhetnek erre az időbeli-affektív kapcsolatra. Elemzései szerint elsősorban a Husserl által vizsgált felismerés (*Erkennen*), ismerősség (*Bekanntheit*) és az akaratlan emlékek (*einfallende Erinnerungen*) jelenségei mutatják meg a múlt affektív jelenlétét a jelenben (Summa 2011. 179). Az affektív tudattalan fogalmának bevezetése azt a célt is szolgálhatja, hogy új módon közelítsük meg a freudi pszichoanalízis tudattalan-fogalmát.¹² A tudatidegen affektív tudattalan nem egy újabb elhatárolható terrén a koragyerekkorban képződő tudattalanban, hanem olyan dinamikus erők és viselkedési diszpozíciók összessége, amelyek előtt értetlenül áll a szubjektum. Az affektív tudattalan töréseket, szakadásokat, vakfoltokat jelképez az élettörténeti narratívában és megbontja az elmesélt-én korábban felépített koherenciáját.

De vajon áthidalhatatlan szakadék tátong-e az élettörténeti narratíva és az affektív tudattalan között? Vajon integrálhatók-e az affektív tudattalan idegen elemei? Az ezekre a kérdésekre adott válasz attól függ, hogy milyen érelemben beszélünk affektív tudattalanról. Az implicit affektív tudattalan olyan habitusokat is tartalmaz, amelyek nem elszegényítik vagy fragmentálják, hanem inkább gazdagítják az ént. A tudatidegen affektív tudattalan már közelebb áll a pszichoanalízis által is vizsgált viselkedési anomáliákhoz és az önismeret vakfoltjaihoz. Ez utóbbi elemei nehezebben vagy egyáltalán nem integrálhatók. Laplanche kihangsúlyozza, hogy Freud az esettanulmányaiban mozaikrejtvényez (*jigsaw*

¹¹ Marosán szerint a husserli transzcendentális elmélet keretében átfogó képet kaphatunk az individuális és kollektív tudattalan természetéről, így a fenomenológia egyfajta szintézis-lehetőségként jelenik meg (Marosán 2021. 83). Szummer pedig a legújabb könyvében a spon-tán értelmeképződés elemzésében látja a konvergenciát a fenomenológia és a pszichoanalízis között (Szummer 2023).

¹² Kozyreva az implicit emlékezet, a husserli passzivitás és a testemlékezet elemzései révén jut el az affektív tudattalan és affektív identitás meghatározásához, Ullmann pedig a narratív identitás racionális énjének kritikáját nyújtja az affektív tudattalan segítségével (Kozyreva 2017. 137, Ullmann 2013, és Ullmann 2019. 189).

puzzle) hasonlítható élettörténeteket konstruált. Ezeknek az élettörténeteknek a hiányzó elemei az álmok, fantáziák és tünetek vizsgálata révén lelhetők fel. Ez a logika vezérli Freudot a *Farkasemberrel* kapcsolatban is: az ősjelenet státusza tisztázatlan marad (bizonytalan, hogy fantáziáról, emléknyomról vagy ősfantáziáról van itt szó), de mégis hiányzó láncszemként működik egy fokozatosan kibontakozó narratívában (a terápiás konstrukcióban). Laplanche szerint ez a rejtvényfejtő tendencia Freud tudományos, objektivista pozíciójából következik (Laplanche 2017. 127).

A pszichikus trauma természete és működése körül burjánzó pszichoanalitikus és fenomenológiai viták horizontján is felvethetjük az integrálhatatlan affektív tudattalan keletkezésére vonatkozó kérdést. Amint azt a későbbiekben is látni fogjuk, Laplanche a tudattalan különféle rétegeit különbözteti meg: a kisgyermekkorban őselfojtás révén keletkező elfojtott tudattalannal együtt létezik az ún. tudattalan vagy tudatalatti enklávé (*subconscious enclave*), amely teljesen értelmezhetetlen elemekből áll.¹³ A következőkben amellett szeretnék érvelni, hogy Freud korai pszichikus trauma koncepciója és Laplanche tudatalatti/tudattalan enklávé koncepciója lehetőséget nyújt a tudatidegen affektív tudattalan architektonikus és temporális jellegzetességeinek feltérképezésére.¹⁴

A pszichikus trauma alapvető jellegzetessége, legalábbis Laplanche megfogalmazásában az, hogy két időpillanatban – illetve két esemény összjátékának eredményeként – traumatizáció jön létre.¹⁵ Freud a Fliess-nek írt, 1897 szeptember 21-én született levélben fejezi ki kétségeit a csábítás-elmélettel kapcsos-

¹³ Laplanche nem teljesen konzekvens ezzel a fogalommal kapcsolatban. A *Freud and the Sexual* kötetben úgy fogalmaz, hogy a tudattalan enklávét tudatalattinak (*sub-conscious*) is hívhatjuk, hiszen a védekezés vékony rétege tartja meg a látencia tartományában (Laplanche 2011. 221). A szekunder irodalomban viszont inkább a tudattalan enklávé (*unconscious enclave*) terminus a domináns. Például Tessier meghatározása szerint az enklávé a személyközi üzenetek lefordíthatatlan tartományát jelenti, radikális fordítási hibák révén keletkezik és a borderline vagy a pszichotikus szerveződésben nyilvánul meg leginkább, ugyanakkor minden ember tudattalanja tartalmazhat ilyen enklávét (Tessier 2014. 174). Időbeli szempontból olyan prezentációkról van szó, amelyek megelőzik az értelmezés és elfojtás révén keletkező reprezentációkat. Amint azt House hangsúlyozza, ezeket a prezentációkat nem szabad összekevernünk a PTSD intrúziókkal (flashback, álom), amelyek a traumát módosulatlan formában tükrözik vissza. Laplanche szerint a tudattalan enigmatikus üzenetek nem feltétlenül erőszakos módon keletkeznek, az erőszakos traumatikus hatások gyakran értelmüket is ráerőszakolják a szubjektumra és nem feltétlenül rejtélyesek (House 2021. 171).

¹⁴ Ez a kísérlet természetesen nem azt jelenti, hogy a tudatalatti enklávé az egyetlen vagy a „királyi út” lenne az affektív tudattalan feltérképezéséhez.

¹⁵ Ez az utólagosság vagy *Nachträglichkeit* Freud műveiben különböző, szórványos formában jelenik meg. Freud nem dolgozza ki külön tanulmányban a retroaktív trauma koncepcióját (vagy más néven a halasztott cselekvés (*deferred action*) elvét, de a francia pszichoanalízis és különösen Lacan nagy jelentőséget tulajdonít neki (Lásd Fletcher 2013, a fogalom történetével kapcsolatban lásd Eickhoff 2008). House, miközben részletesen elemzi a fogalom történetét, megjegyzi, hogy az utólagosság működésének viszonylag egységes modellje Freud levezetéseiből könnyebben rekonstruálható az esettanulmányaival szemben (House 2021. 158).

latban.¹⁶ Ebben a levélben az eredeti traumatikus pillanat státusza megkérdőjeleződik, de amint azt Laplanche hangsúlyozza, Freud nem veti el teljesen a két időpillanat asszociatív kapcsolatában képződő trauma lehetőségét. Laplanche az utólagosságról (*après-coup*) tartott előadássorozatában azt állítja, hogy a pszichikus trauma egyfajta ön-traumatizáció vagy auto-traumatizáció: a jelenben szerzett új tudás hatására egy felidézett emlék nagyobb izgalmi állapotot, sőt akár olyan traumatikus sokkot is kelthet, amellyel az tapasztalatként még nem is rendelkezett (Laplanche 2017. 46).

Az ön-traumatizáció időbeli és asszociatív logikáját többek között az Emma és Katharina esettanulmányok demonstrálják. Az előbbit Freud *A tudományos pszichológia tervezetében* (Freud 1966/1895), az utóbbit pedig a Breuerrel közösen írt *Tanulmányok a hisztériáról* (Freud és Breuer 1955/1895) című műben publikálja. Közös elem a két tanulmányban, hogy a gyerekkorban történt abúzus kezdetben nem vezet traumatikus izgalmi állapothoz, viszont a terápiában felidézett emlékek traumatikus sokkot váltanak ki a szubjektumban. Egy különös, fenomenológiai szempontból is vizsgált jelenséggel állunk itt szemben.¹⁷ Hogyan jöhet létre egy ilyen traumatikus affektív ébresztés? Az első jelenet önmagában véve még nem traumatikus, ennek státusza a lelki készülékben ezért kifejezetten problematikus. Az első jelenet nem tudatos, de nem is elfojtott állapotban létezik, hanem egyfajta „átmeneti állapotban” (*in a kind of limbo*) a tudatelőttés sarkában helyezkedik el (Laplanche 1976. 41). Lényeges mozzanat, hogy a *Tervezetben* és a *Tanulmányokban* a szóban forgó első jelenetek nincsenek kapcsolatban a pszichikai élet többi részével, azaz elkülönült pszichikai csoportosulást alkotnak. Az *Emma* esettanulmányban az első jelenet (molesztálás az édességboltban) egy jóval későbbi banális jelenetben (nevető boltosok látványa) emlékként felidézve szexuális izgalmat idéz elő a fiatal lányban. Ettől kezdve az emlék úgy viselkedik, mint egy idegen belső entitás (Laplanche 1976. 41–42).

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy Freud az utólagos pszichikus trauma révén a múlt retroaktív konstitúciójának fenomenológiai problémájába ütközik. Ez az analógia túlságosan leegyszerűsítő, hiszen Freud különböző forгатókönyveket válasz fel a trauma utólagossága kapcsán. Az *Emma* és *Katharina* esettanulmányok

¹⁶ Bókay szerint a „csábítás” kifejezés félrevezető, hiszen a Freud által használt eredeti terminus a „Verführung” szó szerinti fordítása az „eltérítés”, amelynek nincsenek pozitív konnotációi a csábítással szemben (Bókay 2020. 46). Laplanche megfogalmazásában: „Az ősvizony ezért kétszólalú: van egy életteli, nyitott és kölcsönös viszonyunk, amelyet tényleg interaktívnak lehet mondani, és egy olyan viszonyunk, amely belsőleg szexuális, ahol nincs interakció, mert a két partner nem egyenlő. Az emberi lényeknél az akciók nem mindig egyenlők a reakciókkal úgy, ahogy az a fizikában lenne. Itt csábítónk és csábítottunk, perverszálónk és perverszáltunk van. Valaki letér az erényes élet újáról; egy »Traviatánk« van itt, valaki, akit félrevezettek és »elcsábítottak«” (Laplanche 1996. 156).

¹⁷ Erről részletesebben lásd Bernet 2000, Smith 2010, Bánfalvi 2015, Bókay 2020, Horváth 2023. Fontos megjegyezni, hogy az utólagosságra épülő trauma-koncepció nem kizárólagos és maga Freud is különböző trauma-felfogásokat alakít ki. A trauma-fogalom geneológiájával kapcsolatban lásd pl. Hacking 1995, Leys 2000.

közös eleme, hogy a szereplők utólag fogják fel a korábbi élmény abúzus jellegét (Freud 1966/1895. 356; Freud 1955/1895. 134). De nemcsak egy korábbi esemény átértelmezéséről van itt szó, hanem arról is, hogy a korábbi emléknymok megújult affektív erővel „ketyegő időzített bombaként” robbannak be a jelenbe (Laplanche 2015. 31). Freud korai elméletét elemezve Bánfalvi egyfajta tudattalan értelmzésről ír: egy második esemény (azaz a megerősítő pillanat) készíteti a személyt arra, hogy „tudattalanul újrainterpretálja” az előzőt, amely már elfogadhatatlanná vált a felnőtt én számára (Bánfalvi 2015. 77). Különös összefüggés jelenik meg az affektív-indulati élet ökonómiája és az értelmezés között. Freud azonban az idő és az affektivitás vizsgálata helyett nagyobb jelentőséget tulajdonít a szexuális izgalomnak (a traumatikus sokkhatásnak). Ez a teoretikus lépés talán annak tudható be, hogy ő mint kutatóorvos elsősorban a tünetképzés mechanizmusát próbálja megmagyarázni és csak másodsorban bonyolódik bele a szubjektíven átélt időtapasztalat problémájába.¹⁸ Freud a levelezésében és a tanulmányaiban, mint például *A hisztéria etiológiája* (Freud 1962/1896), egy spekulatív biológiai magyarázattal él: a szexuális érés és a pubertás hatására (a két állapot nem feltétlenül esik egybe) egy megkésett szexuális izgalom leereagálása jön létre a felidézett emlék közvetítésén keresztül.¹⁹ Laplanche kiemeli, hogy Freud biológiai spekulációi Wilhelm Fliess hatására vezethetők vissza. Freud a két trauma-képző pillanat közé a pubertás küszöbértékét illeszti, de nem fordítja meg az idő nyílát és nem emeli ki a retroaktív hatás jelentőségét. A pszichikus trauma szerkezete egy „túl korai” jelenet és egy „megkésett” tényező összjátékát sugallja. A szexuális jellegű jelenet túl korai és a pubertás túl későn érkezik a jelenet értelmezéséhez (Laplanche 2017. 47).

Fletcher szerint Freud néha a múlt determinisztikus hatása helyett kétirányú temporális logikát vél felfedezni az asszociatív kapcsolatban lévő pillanatok között. Fletcher úgy gondolja, hogy a *Tanulmányok*, a *Tervezet* és a *Farkasember* esettanulmányai alapján Freud egy olyan traumatikus temporalitás kidolgozásán munkálkodik, amelyben a korábbi jelenetek és képzetek új felfogásának kulcsfontosságú szerepe van (Fletcher 2013. 74, 252). Freud *A Farkasember* (Freud 2011/1918) esettanulmányban a másfél éves korból származó töredékes információk és a négyéves korban felbukkanó rémálom között feltételez trauma-képző viszonyt. Az elhalasztás és visszahatás összjátékából álló traumatikus időtapasztalatban a pubertás küszöbértékével szemben nagyobb szerepe van az utóla-

¹⁸ Freuddal szemben Laplanche lesz az, aki a *Nachträglichkeit* időszerkezetének filozófiai jelentőséget is tulajdonít és úgy gondolja, hogy akár Heidegger extatikus időfelfogását is kiégésízhetheti a visszaható trauma (Laplanche 2017).

¹⁹ *A hisztéria etiológiájában* általános érvényre tesz szert a fenti jelenség (Freud 1966/1896) és a *Tervezetben* is megtaláljuk az előfutárát. Freud *A hisztéria etiológiájában* infantilis szexuális élményekben látja a hisztéria előfeltételét, amelyek azonban megkéské, a pubertás után fejtik ki patogén hatásukat (Freud 1966/1896. 212–213). Freud szexuális jellegű affekciók kienegedéséről beszél az *Emma* esettanulmányban is, ami szorongáshoz és fóbiához vezet (Freud 1966/1895. 356).

gos megértésnek, de mindkét feltételezett jelenet hozzájárul a traumatizációhoz. Nem pusztán halasztott cselekvésről (*deferred action*) és determinizmusról van szó, hanem fordításról és értelmezésről is (Fletcher 2013. 74–75). Továbbá Fletcher úgy véli, hogy a pszichikus trauma keletkezése és időszervezete elválasztható a pubertás küszöbértékéről és a psziché bármelyik fejlődési fázisa kiválthatja a múlt átértelmezését. Freud az egyik Fliess-nek írt levelében az emlékek folytonos újraírásának modelljét javasolja.²⁰ Nicola King az utólagosság problémája kapcsán amellet érvel, hogy Freudnál két emlékezeti-modell rivalizál egymással: 1) az archeológiai ásás modellje, mely szerint az eltemetett múlt valahol felfedezésre vár; és a 2) az emlékezeti átdolgozás vagy a fordítás modellje, amely szerint az emléknymokat folyamatosan átdolgozzuk a későbbi tudás és tapasztalat függvényében (King 2000. 4).

Fletcher és King Freud-olvasatai visszatükrözik a múlt retroaktív konstitúciójának fenomenológiai koncepcióját. Freud azonban nem oldódik el teljesen a biológiai spekulációtól: a visszamenőleges értelmezés önmagában nem elég a patogén hatás kiváltásához. Az affektív sokk (illetve szexuális izgalom) megkésztet felbukkanása arra utal, hogy valamilyen *fiziológiai változás* történt az emberi testben. A csábítás/eltérítés paradigmája, melyet Laplanche új filozófiai-antropológiai alapokra fektet, szintén nehezen békíthető össze a múlt retroaktív konstitúciójának fenomenológiájával. Freud és Laplanche az infantilis szexualitás lencséjén keresztül vizsgálják az én konstitúciójának folyamatát, amely fenomenológiai szempontból csak egy meghatározó tényező számos egyéb között.²¹ A közelmúltban Marosán helyezkedett arra az álláspontra, hogy Freud a husserli transzcendentális fenomenológia vizsgálódásaival szemben túlhangsúlyozza a szexualitás szerepét a szubjektivitás konstitúciójában (Marosán 2021. 83).²² Talán a naturalisztikus előfeltevések és a tünetek visszafejtésének szándéka akadályozza Freudot abban, hogy a múlt retroaktív konstrukcióját va-

²⁰ A Laplanche és Bókay által is idézett 1896 december 6-i levélben igen modern szemléletet vall Freud az emlékezettel kapcsolatban: „azzal a feltevessel dolgozom, hogy lelki mechanizmusunk egymásra rétegződéssel alakul ki, olyan módon, hogy az emléknymokból rendelkezésre álló anyagok időről időre, az új kapcsolódásoktól függően egyfajta átrendeződésen, átiráson mennek keresztül.” (Freud 1966/1896. 233, Bókay 2020. 53).

²¹ Az én konstitúciójával kapcsolatban a pszichoanalízisen belül is számos rivális alternatívát találhatunk. Merleau-Ponty a fejlődépszichológiai kutatásokat vizsgálva Freud libidóelméletével Lacan azonosulás-koncepcióját állítja szembe a testvérféltékenységek elemzése közben. Az azonosulás Lacannál már nem szexuális viszony – állítja Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 2010. 86).

²² Marosán szerint a kései Husserl fenomenológiája alkalmassá válik arra, hogy integrálja a Freud és Jung által vizsgált mechanizmusokat (elfojtás, háritás stb.), de a fenomenológiától távol áll, hogy a vágyteljesítés motívumát az emberi tapasztalat valamennyi rétegében felfedezze (Marosán 2021. 83). Sajó szerint a Freuddal szemben támasztott „pánszexualizmus” kritika félreértés, hiszen Freud „Erősz” tág értelmében beszél szexualitásról (Sajó 2014. 76). Szabó hasonló szellemben ír „affektív cogitóról”, melynek lényeges eleme, hogy a vágy antik értelmezése szerint a szexualitás nem zárja ki az öneszmélést, sőt „A szexualitás a bennünk önmagára eszmélő szellem érzékenysége és teremtő energiája.” (Szabó 2012. 111). Ennek

lamiféle transzcendentális törvényszerűségnek tekintse vagy filozófiai-antropológiai rangra emelje. Bár Freud és a fenomenológia célkitűzései elágaznak, annyit talán leszögezhetünk, hogy az utólagossággal kapcsolatos megállapítások fenomenológiai relevanciával is bírnak. Ez a konvergencia azonban leginkább Laplanche közvetítésével valósult meg.

II. AZ UTÓLAGOSSÁG FORDÍTÁSI MODELLJE ÉS A TUDATTALAN ENKLÁVÉ

Freuddal szemben Laplanche már kifejezetten filozófiai jelentőséget tulajdonít az utólagosságnak, amelyet ő Lacan nyomán „après-coup”-nak vagy angolul „afterwardsness”-nek fordít. Ez a fogalom tükrözi a kétirányú temporális mozgást vagy „ingadozó hatást” (*seesaw effect*) a jelen és a múlt között (Laplanche 1976. 41). Laplanche amellet érvel, hogy egy időfilozófiát fedezhetünk fel az utólagosságban, amely talán kiegészítheti Heidegger extatikus idő-felfogását is (Laplanche 2017. 13–14). Laplanche kritikája értelmében Freud olyannyira elkötelezi magát a fent említett mozaikrejtvény modell mellett, hogy félretolja a fordítás (*translation*) és az enigmatikus üzenet alternatíváját. Laplanche kidolgozza az utólagosság (*après-coup*) fordításon alapuló modelljét, amely nem intrapszichés, hanem interperszonális folyamatnak tekinti a kétfázisú traumaképződést. A retroaktív trauma lényege nem pusztán a személy élettörténete (és pszichoszexuális fejlődése) révén ragadható meg, hanem a gyermek és a felnőtt kapcsolatán alapul (Laplanche 2017. 154–156).²³ Laplanche szerint a felnőtt és a gyermek közötti viszony egy fundamentális antropológiai szituáció, melynek aszimmetriája a radikális alteritás elemeit építi be a tudattalanba.²⁴

A *Farkasember* tanulmány kapcsán Laplanche megemlíti, hogy két alkalommal jelenik meg az utólagosság: 1) az ősjelenet feltételezett visszatérése a szorongásos álomban; 2) húsz évvel később Sergei Pankejeff (azaz a *Farkasember*) megkonstruálja az ősjelenet „történetét” a terápiában. Laplanche úgy fogalmaz,

függvényében Marosán fentebb említett kritikája úgy fogalmazható át, hogy Freud túlhangsúlyozta „Erősz” szerepét a személyiségfejlődés és a neurózis magyarázatában.

²³ Amint azt Bókay is kiemeli, Laplanche enigmatikus jelölőn alapuló traumaelmélete Ferenczi elképzeléseire épül (Bókay 2020. 59). Ebben a tanulmányban viszont erre az igen gazdag problémakörre nem szeretnék kitérni. Laplanche a korai Freud és Ferenczi abúzuselméleteihez nyúl vissza. Ferenczivel szemben nem nyelvzavarként, hanem fordítási problémaként értelmezi a felnőtt szexuális tudattalanjának traumatizáló hatását (Laplanche 2011. 126). Ferenczi és Laplanche kapcsán lásd Storek 2018.

²⁴ Fundamentális abban az értelemben, hogy az én és az elfojtott tudattalan interszubjektív módon konstituálódik. A gondozó saját szexuális tudattalanjának elemei (pl. a gyengédség helyett az erőszakos impulzusok) beépülnek a gyermeki pszichébe. Olyan enigmatikus üzenetekről van szó, amelyeket az adó és a vevő sem tud kimerítően értelmezni. A fordításnak ellenálló elemek hozzák létre az *enklávákat*, melyek eltérítik a szubjektum pszichológiai fejlődését (vö. Scarfone 2013. 561).

hogy utóbbi esetben a *Farkasember* szavakba foglalja azt, amit az *álom* már korábban tudott. Laplanche szerint Freud elhanyagolja a második utólagosságot, miközben az ősjelenet és az álom kapcsolatát vizsgálja (Laplanche 2017. 116). Az ősjelenet nem valóságos emlék, nem is retroaktív fantázia, hanem az analízis konstrukciója – ezt maga a *Farkasember* is megerősíti egy interjúban (Laplanche 2017. 118).²⁵ A *Farkasember* esettanulmány azért is jelentős Laplanche számára, mert ebben Freud visszatér a pszichikus trauma korai koncepciójához azzal a különbséggel, hogy nem két időpillanat (egy eredeti és egy megerősítő traumatikus mozzanat) összjátékáról van szó, hanem inkább az ősjelenet utólagos, az álom közvetítésén keresztül működésbe lépő és elsődleges folyamat által irányított megértéséről. A farkasálom, mint szorongás és rémületkeltő tényező egy „belső támadás” (Laplanche 2006. 124).

Emma esetében egy emlék felbukkanása váltja ki az én védekező (*defence*) mechanizmusait. A *farkasember* esettanulmányban pedig azt feltételezi Freud, hogy az álom közvetítésével tér vissza a traumatikus emléknym.²⁶ Az emléknym kifejezés ebben az esetben félrevezető lehet. Laplanche szerint Freud módszertani problémája, hogy nem talál köztes megoldást az álom és a fantázia pólusai között. A feltételezett emlékezeti maradványt, mely az utólagos trauma-képződés előfeltétele, vagy emléknek vagy pedig fantáziának tekint. Laplanche alternatívája az enigmatikus üzenet, amit a másik (a felnőtt) ültet el a szubjektumban (a gyermekben). A nem értelmezett üzenet hatására a szubjektum felteszi a kérdést, hogy vajon mit akar tőlem a felnőtt (Laplanche 2017. 155).²⁷

Az utólagosság Laplanche-féle modellje értelmében az enigmatikus üzenet fordítása két pillanat között történik. Az első pillanatban az üzenet egy tudatalatti (de nem tudattalan) bevésődést hoz létre, amely értelmezésre vár. Az érthetetlen üzenet nem az elfojtott tudattalanban lokalizálható, de mégis dinamikus erővel bír, egyfajta fordítási „kényszerként” hat a tudatra. Laplanche általánosítja a fordítási kényszert, azt állítja, hogy minden ember rendelkezik lefordíthatatlan üzenetek készletével, amelyekből néhány teljesen lefordíthatatlan marad. A retroaktív trauma esetén az első jelenet egy nem-elfojtott tudattalan

²⁵ Sergei Pankejeff a Karin Obholzernek adott interjúban rendkívüli túlzásnak tartja Freud ragaszkodását az ősjelenethez, a jelenet maga nem is jelenik meg az álomban. Sergei a nővére csábítására vezeti vissza saját neurózisának eredetét (Lukacher 1988. 136–37).

²⁶ Lukacher megfigyelése szerint Freud már-már hiperbolikus megfogalmazásokkal az álmot is egy konkrét emlékezésnek tekinti ebben az összefüggésben. Lukacher szerint Strachey a *Standard Edition* fordítója elveszi az élet Freud eredeti megfogalmazásának, melyben az álmot egy emlékezeti formának állítja be. A német eredetiben Freud azt állítja, hogy „*Traumen ist ja auch ein Erinnern*”, Strachey angol fordításában pedig az szerepel, hogy „*Indeed, dreaming is another kind of remembering*”, tehát nem azt a jelentést adja vissza, hogy az álmodás is egy emlékezés (Lukacher 1988. 139).

²⁷ Fletcher Freud korai levelezésében kimutatja, hogy Freud már jóval a fedőemlékekről szóló tanulmány előtt úgy tekintett a fantáziákra, mint amelyek az énnel inkompatibilis emléknymokat torzítanak és fednek el (Fletcher 2013. 93).

enklávét (*l'inconscient enclave*) feltételez. Ez az enklávé, a stagnálás helye, a várakozás helye, egyfajta „purgatórium”, ahol a lefordíthatatlan üzenetek várakoznak (Laplanche 2011. 212–213). Felmerül a kérdés, hogy vajon hogyan keletkezik ez a speciális tudattalan?

House sematikusán ábrázolja az utólagosság fordítási modelljét: a gyermek, aki még nem rendelkezik tudattalannal, találkozik a felnőtt elfojtott tudattalánjával, de ez még a beszédelsajátítás előtt történik. A szexualitás szenzoros percepció révén beszűrődik a kötődési mintázatba. A felnőtt szexuális tudattalanja – enigmatikus üzenetek formájában – beépül (*implantation*) vagy erőszakosabb formában betör (*introumission*) a gyermeki lélekbe és létrehozza a beágyazódott tudattalant (*enclaved unconscious*).²⁸ Egyrészt a lefordítható üzenetek integrálódnak az énbe, másrészt a hibás fordítási kísérletek létrehozzák és bővítik az elfojtott tudattalant. Az erőszakos üzenetek lefordíthatatlanok és változatlan formában az enklávében maradnak, később új feltételek esetén talán értelmezhetővé válnak (House 2021. 58). Az idegen üzenet indítja el az utólagosság mechanizmusát, vagyis a fordítás és újra fordítás láncreakcióját, amely Laplanche szerint az emberi tapasztalat alapvető jellemzője (Laplanche 2017. 196).

Laplanche egyik tanulmányában a fordítás eredményét egy narratívának tekinti.²⁹ Az üzenet fordítása akkor tekinthető sikeresnek, ha egy többé-kevésbé koherens történetet kapunk (Laplanche 2011. 208). A fordítás hiánya hozza létre a tudattalan enklávét, amely topográfiai allúziója ellenére egy időbeli folyamatot is jelöl. Az enklávé vagy beékelődés nem egy tudattalan vagy tudatelőttel rendszert jelöl, hanem azt a folyamatot ahogy a tudat felszíne alá kerül valami a védekezési mechanizmusoknak köszönhetően. Freud korai csábításelméletében a traumatikus pillanatban a gyermeknek még nem álltak rendelkezésére a megfelelő kódok a fordításhoz, a traumatizált szubjektum nem értette az élmény abúzusjellegét. A fordítás lehetőségét nem a serdülőkor és a szexuális érése, hanem különböző narratívák és kulturális hátterek nyújtják. Laplanche úgy gondolja, hogy a kollektív narratív struktúrák a lelki készülékbe íródnak és többnyire – bár nem minden esetben – lehetővé teszik az enigmatikus üzenet fordítását (Laplanche 2011. 217–218). A tudattalan enklávé különböző üzenetek rétegeiből áll: asszimilálhatatlan

²⁸ Scarfone az enigmatikus üzenetek betörését (*introumission*) erőszakos beültetésnek (*implantation*) tekinti, egyfajta perverz-csábítás megbénítja az értelmező-fordító apparátusként felfogott lelket. Ez a csábítás egyértelmű szexuális viselkedés nélkül is létrejön és enklávákat képez a pszichében, amelyek patogén hatásokat fejtenek ki, mint például a hamis-szelf szerveződés, megfagyott affektusok és pszichotikus állapotok keletkezése. Sőt, Laplanche szerint még a felettes én (és akár a kanti kategorikus imperatívusz) is egy megemészthetetlen idegen testnek tekinthető (Scarfone 2013. 561). Fletcher lefordíthatatlan szülői vágyak és fantáziák betöréséről ír Laplanche-értelmezésében, melyek megemészthetetlen idegen testként támadásba lendülnek az énnel szemben (Fletcher 1990. 1261).

²⁹ A tanulmány a *Freud and the Sexual* (Laplanche 2011) című tanulmánykötetben látott napvilágot, teljes címe: *Three meanings of the term 'unconscious' in the framework of the general theory of seduction*.

üzenetek, fordításra váró üzenetek, újabb fordításra váró korábban lefordított üzenetek egyaránt az enklávé részét képezhetik. A tudattalan enklávé a mozdulatlanlás, de az átmenet és a változás területeként is értelmezhető (Laplanche 2011. 221). Egy olyan beékelődött vagy elzárt tudattalanról (*inserted/enclosed unconscious*) van szó, ahol az idegentapasztalat felfakadási pontjai várakoznak és reprezentációért kiáltanak, fordítási késztetéseket indítanak be. Bókay is univerzális érvényeséget vél felfedezni a retroaktív trauma „időkonstrukciójában”. Freud, Ferenczi és Laplanche munkái alapján elképzelhető, hogy a „traumatizáltság és utólagos sors-építés valamilyen formában minden ember esetében megtörténik, vagyis közös sors-lehetőséggént lakik mindenki” (Bókay 2020. 52).³⁰

Vajon Laplanche fordítási modellje megválaszolhatja-e a tudatidegen affektív tudattalan keletkezésének kérdését? Úgy gondolom, hogy Laplanche egy olyan hibrid, filozófiai-pszichológiai modellt dolgozott ki, amely kompatibilis az affektív tudattalan fenomenológiájával és ki is egészítheti azt. Laplanche egyrészt Freud csábítási modelljét reformálja meg, másrészt viszont az idő és értelemképződés problémáit filozófiai kontextusba is ágyazza. Természetesen a Kant és Heidegger hivatkozások még nem változtatják az utólagosság fordítási modelljét fenomenológiai tézissé. Laplanche nyitva hagyja azt a kérdést, hogy vajon mi minden okozhatja a radikális fordítási hiányosságokat (Laplanche 2011. 211). Donnel B. Stern pedig felteszi a kérdést, hogy vajon a még soha nem értelmezett üzenetek tekinthetők-e disszociált elemeknek? Úgy gondolja, hogy bár Laplanche nem használja a disszociáció fogalmát, de hasonlóságot fedezhetünk fel az enklávében rögzült lefordíthatatlan üzenetek és a nem-értelmezett tapasztalatok (*unformulated experiences*) között. Mindkét esetben olyan lehetséges tapasztalatokról van szó, amelyek bizonyos elemei még nem váltak tudatképpé, de mégis hatással vannak a tudatra (Stern 2017. 519). Hutfless dologszerű preszimbolikus képződményeknek tekinti a lefordíthatatlan üzeneteket, Derrida nyomán kezdet nélküli nyomoknak hívja őket (Hutfless 2021. 5–6). A hazai fenomenológiai szakirodalomban pedig Pintér szintén a retroaktivitás és a freudi retroaktív trauma segítségével nyújt fenomenológiai magyarázatot a koragyermekkorban rögzült, szeparált elemekből álló, amnéziás burokokban lapangó – nem reprezentálható – emlékezeti elemek tudatosítására. Pintér szerint élményeink nyitottak az új érelelmadási folyamatok felé és tapasztalataink leülepedett rendje úgy képzelhető el, mint a felfejtett és fel nem fejtett rétegek évgőűrűi (Pintér 2014. 24–25).

³⁰ Felmerül a kérdés, hogy a Bókay által megfogalmazott utólagos sors-építés és Tengelyi sorseseemény-fogalma között vajon milyen párhuzamokat vonhatunk. Úgy gondolom, hogy adódhat egy párhuzam az utólagos megértés temporális logikája és a sorseseemény azon meghatározása között, amely a válságok közepette feltáruló énhasadás és értelemadás mozzanatait vizsgálja. Tengelyi Ricoeur pszichoanalízis-értelmezése kapcsán vezeti be a válságok által vezérelt sorseseemény fogalmát (Tengelyi 1998. 32). Ez az összehasonlító elemzés azonban meghaladná jelen tanulmány kereteit.

ÖSSZEFOGLALÁS ÉS KONKLÚZIÓ

A tanulmány célja az affektív tudattalan elemzése volt. Továbbá arra kerestünk választ, hogy hogyan differenciálható az affektív tudattalan? Vajon milyen rétegei vagy típusai lehetnek az affektív tudatannak? A fenomenológiai megközelítések azt sugallják, hogy az affektív tudattalan és az erre ráépülő affektív identitás megváltoztathatatlan és reprezentálhatatlan reakciómintázatokból áll. A nemzetközi szakirodalomban Fuchs a testemlékezettel és Kozyreva a husserli affektív-retroaktív ébresztés koncepciójával modellezi az affektív múlt-horizont asszimilációjának és reprezentációjának lehetőségeit (Fuchs 2012, Kozyreva 2017). Ezek a leírások egy implicit tudattalant vázolnak fel, amely folyamatosan sematizálja a viselkedést és tehermentesíti az ént. Az implicit affektív tudattalannal szemben a tudatidegen affektív tudattalan az idegentapasztalatra fekteti a hangsúlyt, azokra a helyzetekre és reakciókra, amelyeket az átélő alany és annak környezete sem tud horizontba illeszteni vagy múltbéli eseményekre visszavezetni.

Milyen közös pontokat találhatunk a tudatidegen affektív tudattalan és a tudattalan enklávé között? Talán nem túlzás azt állítani, hogy mindkettőnek horizont-jellege van. Olyan a tudat felszíne alatt rögzült szenzoros és affektív elemekről van szó, amelyek bizonyos idő elteltével vagy a személyiségfejlődés következtében értelmezési kényszert váltanak ki és utólagosan válnak érthetővé, lefordíthatóvá. További közös mozzanat, hogy mindkét esetben leválasztott értelemkezdeményekről van szó, olyan idegen testekről, amelyek nem illeszkednek bele a tudatos asszociációk és intenciók rendjébe. Fontos különbség azonban, hogy Laplanche szerint a másik (vagyis a felnőtt) elfojtott szexualitásának érthetetlen üzenetei építik fel a tudattalan enklávét, ezzel szemben a tudatidegen affektív tudattalan egy szélesebb tartományt képez: nem csak a kora gyermekkorban rögzülhetnek énidegen elemek, hanem az idegenség és értelmetlenség nyomai az élettörténet bármely epizódjában a tudat felszíne alá húzódnak. Laplanche modellje elsősorban a tudattalan keletkezését magyarázza a freudi csábításelmélet átdolgozása révén, de a francia pszichoanalitikus filozófiai-antropológiai megfontolásokkal is él. Például, amint fentebb láttuk, azt állítja, hogy a tudat felszíne alatt bevésődött üzenetekkel nemcsak a gyermek esetén számolhatunk, hanem *minden emberi lény* rendelkezik tudattalan enklávával (Laplanche 2011. 212). Egy interjújában Laplanche úgy fogalmaz, hogy az utólagosság saját végzetünk újraírását jelenti, melyet a másoktól kapott üzenetek motiválnak (idézi Noel-Smith 2016. 69). Az enklávé alapvetően később lefordítható üzenetekből áll, de olyan elemeket is tartalmazhat, amelyeket lehetetlen értelmezni.³¹ Ezek a tudatidegen, de mégis hatást gyakorló elemek is hozzájárulhatnak az affektív tudattalan sematizáló funkciójához.

³¹ A tudattalan kettéválik egy elfojtott és egy pszichotikus részre. A kettő közötti elválasztó határ elmozdulhat az élettörténet különböző epizódjaiban (Laplanche 2011. 212–213).

IRODALOM

- Askay, Richard & Farquhar, Jensen 2006. *Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv47wb9v>
- Bánfalvi Attila 2015. Abúzus, trauma, értelem. In Kuritárné Szabó Ildikó és Tisjlár-Szabó Eszter (szerk.) *Úgy szerettem volna, ha nem bántottak volna. A családon belüli gyermekkori traumatizáció: elmélet és terápia*. Budapest, Oriold és Társai KFT. 75–88.
- Bernet, Rudolf 2000. The traumatized subject. *Research in Phenomenology*. 30/1. 160–179. <https://doi.org/10.1163/156916400746506>
- Bókay Antal 2020. Pszichoanalitikus trauma-koncepciók – Freud és Ferenczi. *Lélekelemzés*. 15/1. 43–61. <https://doi.org/10.31176/apertura.2019.15.3.6>
- Eickhoff, Friedrich-Wilhelm 2008. On Nachträglichkeit: The modernity of an old concept. *The International Journal of Psychoanalysis*. 87/6. 1453–1469. <https://doi.org/10.1516/EKAH-8UH6-85C4-GM22>
- Fletcher, John 2007. Seduction and The Vicissitudes of Translation: the Work of Jean Laplanche. *The Psychoanalytic Quarterly*. 76/4. 1241–1291. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2007.tb00304.x>
- Freud, Sigmund 1962/1896. The aetiology of hysteria. In James Strachey (szerk. és ford.) *The standard edition of the complete psychological works of sigmund Freud (Vol. III. 1893–1899)*. The Hogarth Press. 189–224.
- Freud, Sigmund 1966/1895. Project for a scientific psychology. In James Strachey (szerk. és ford.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. I) (1886–1899)*. The Hogarth Press. 295–398.
- Freud, Sigmund 2011/1918. A „Farkasember”. *Egy kisgyermekkori neurózis története* (SF1). Ford. Berényi Gábor. Budapest, Animula.
- Freud, Sigmund – Breuer, Joseph 1955/1895. Studies on hysteria. In J. Strachey (szerk. és ford.) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (Vol. II) (1893–1895)*. The Hogarth Press.
- Fuchs, Thomas 2012a. The phenomenology of body memory. In Sabine C. Koch – Thomas Fuchs – Michela Summa – Cornelia Müller (szerk.) *Body Memory, Metaphor and Movement*. Amsterdam, John Benjamins Publishing Company. 9–22.
- Fuchs, Thomas 2012b. Body memory and the unconscious. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzińska (szerk.) *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. London & New York, Springer. 69–82. https://doi.org/10.1007/978-94-007-1848-7_4
- Hacking, Ian 1995. *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400821686>
- Horváth, Lajos 2023. Traumatic retroactivity: The phenomenological significance of Freud's retroactive trauma. *Philosophical Psychology*. Published online: 06 Feb 2023 <https://doi.org/10.1080/09515089.2023.2174844>
- House, Jonathan 2021. Après-Coup. In Pascal Sauvayre – David Braucher (szerk.) *The Unconscious: Contemporary Refractions in Psychoanalysis*. London and New York, Routledge. 157–183. <https://doi.org/10.4324/9781003047643-15>
- Hutfless, Esther 2021. Of Traces, Translations, and Deconstruction: Reading Laplanche with Derrida. *The Undecidable Unconscious: A Journal of Deconstruction and Psychoanalysis*. 8. 1–27. *Project MUSE*, <https://doi.org/10.1353/ujd.2021.0002>
- King, Nicola 2000. *Memory, narrative, identity*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Kozyreva, Anastasia 2017. *Phenomenology of Affective Subjectivity: Analyses on the Pre-Reflective Unity of Subjective Experience*. Heidelberg, Universitäts Bibliothek.

- Laplanche, Jean 1996. A pszichoanalízis új alapjai. Ford. Bánfalvi Attila. In *Pszichoanalízis, filozófia, metapszichológia: Szöveggyűjtemény*. Debrecen, Kézirat. 146–186.
- Laplanche, Jean 2011. *Freud and the Sexual: Essays 2000-2006*. International Psychoanalytic Books.
- Laplanche, Jean 2015. *The Temptation of Biology: Freud's Theories of Sexuality* New York, The Unconscious in Translation.
- Laplanche, Jean. 2017. *Après-coup*. New York, The Unconscious in Translation.
- Leys, Ruth 2000. *Trauma: A Genealogy*. Chicago and London, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226477541.001.0001>
- Lukacher, Ned 1988. *Primal Scenes: Literature, Philosophy, Psychoanalysis*. Ithaca and London, Cornell University Press.
- Marosán Bence Péter (2021). Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64/1. 65–85.
- Merleau-Ponty, Maurice 2010. *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949–1952*. Evanston, Illinois, Northwestern University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan.
- Noel-Smith, Kelly 2016. *Freud on Time and Timelessness*. London, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-59721-2>
- Pintér Judit Nóra 2014. *A nem múltó jelen. Trauma és nosztalgia*. Budapest, L'Harmattan.
- Sajó Sándor 2012. Amiről tudunk és amiről nem. *Imago Budapest*. 23/2. 25–32.
- Scarfone, Dominique 2013. A brief introduction to the work of Jean Laplanche. *The International Journal of Psychoanalysis*. 94/3. 545–566. <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12063>
- Smith, Nicholas 2010. *Towards a Phenomenology of Repression – A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, US-AB.
- Stern, Donnel. B. 2017. Unformulated experience, dissociation, and *Nachträglichkeit*. *The Journal of Analytical Psychology*. 62/4. 501–525. <https://doi.org/10.1111/1468-5922.12334>
- Storck, Timo 2018. Mind your tongue! On Ferenczi's confusion tongues, Laplanche's general theory of seduction, and other „misunderstandings”. In Aleksandar Dimitrijević – Gabriele Cassullo – Jay Frankel (szerk.) *Ferenczi's Influence on Contemporary Psychoanalytic Traditions*. London and New York, Routledge. 201–205. <https://doi.org/10.4324/9780429441264>
- Summa, Michela 2011. Das Leibgedächtnis. Ein Beitrag aus der Phänomenologie Husserls. *Husserl Studies*, 27/3. 173–196. <https://doi.org/10.1007/s10743-011-9088-8>
- Summa, Michela 2014. *Spatio-temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*. Dordrecht, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-06236-5>
- Szabó, Zsigmond 2012. *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest, L'Harmattan.
- Szummer, Csaba 2021. Trauma és emlékezés. *Pannonhalmi szemle*. 29/1. 50–61.
- Szummer, Csaba 2023. *Spontán értelmképződés módosult tudatállapotokban: trauma, álom és pszichedelikus élmény*. Budapest, L'Harmattan.
- Tengelyi, László 1998. *Élettörténet és sorseselemény*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi, László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Tessier, Hélène 2014. The sexual unconscious and sexuality in psychoanalysis: Laplanche's theory of generalized seduction. *The Psychoanalytic Quarterly*. 83/1. 169–183. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2014.00081.x>
- Ullmann Tamás 2013. A narratív, a traumatikus és az affektív szubjektivitás. In Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás (szerk.). *Az identitás alakzatai*. Budapest, Kalligram. 21–37.
- Ullmann Tamás. 2016. Hogyan működik a tudattalan? *Kellék* 55. 143–176.

- Ullmann, Tamás 2010. *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann, Tamás 2017. Phenomenology of experience and the problem of the unconscious. In Gabriel Markus – Olay Csaba – Sebastian Ostritsch (szerk.) *Welt und Unendlichkeit: Ein deutsch-ungarischer Dialog in memoriam László Tengelyi*. Freiburg/München, Verlag Karl Alber. 141–161. <https://doi.org/10.5771/9783495813768-141>
- Ullmann, Tamás 2019. Értelmealkotás és tudattalan Tengelyi fenomenológiájában. In Marosán Bence (szerk.). *Élettörténet, sorseselemzés, önazonosság – Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Budapest, L'Harmattan. 179–189.

Hankiss Elemér kultúraelmélete*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16325>

Hankiss Elemér szerteágazó munkásságában kitüntetett figyelmet fordított a kultúra és civilizáció jelenségeinek és általános elméleti kérdéseinek. Számos részterülettel foglalkozott behatóbban, többek között a strukturalizmus hazai megjelenésében játszik komoly szerepet, amennyiben reprezentatív strukturalista szövegekből ad közre két kötetet (Hankiss 1971), strukturalista irodalomtudományi tanulmányokat közöl (Hankis 1985), továbbá játékelméleti, cselekvéselméleti szociológiai írásokat jelentet meg (Hankiss 1979). Mindazonáltal az 1990-es évek végétől, élete utolsó két évtizedében rendre felmerül egy kultúraelmélet kidolgozásának szándéka. Az alábbiakban ezt a kérdésfeltevést követjük, mely jól elhatárolható a korábbi törekvésektől.¹

A kultúra és civilizáció tárgyalása során Hankiss teljes határozottsággal megfogalmazta funkcionista és konstruktivista nézőpontját: „Az emberek és emberi közösségek nem tudtak volna megélni ezen a bolygón, ha nem vették volna körül magukat – nem pusztán váraik, városaik és házaik falaival, fegyverekkel és szerszámokkal, törvényekkel és intézményekkel, hanem – szimbólumok védőszféráival is: mítoszokkal és vallásokkal, hiedelmekkel és értékekkel, eszmékkel és teóriákkal, műalkotások ragyogó csillagképeivel. Egyszóval, egy briliáns konstruktummal: civilizációjukkal.” (Hankiss 1997a. 9).² Ez a tézis már Hankiss egy korábbi tanulmányában is olvasható azzal a kiegészítéssel, hogy az emberi lények „[f]enn akartak maradni egy ismeretlen és veszedelmes világban, amelybe csak részben illettek bele. Ez a világba nem illés volt emberi létük alapélménye, életük fő hajtóereje.” (Hankiss 1997b. 77). A tanulmány egyúttal megfogalmazza „a társadalomtudományok egzisztencializálása” gondolatot is, ami a társadalomtudományok értelmezésére nézve abban áll – ahogy Mészlivetz Ferenc fogalmaz –, hogy Hankiss

* A dolgozat a kőszegi Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete, az OTKA K 129261 és az OTKA K 138745 támogatásával készült el.

¹ A korábbi témákhoz ld. Sümei 2015.

² Kapitány–Kapitány (2018. 331) ezt tartják Hankiss alaptézisének.

rámutat, „a szociológia nem tud mit kezdeni a halál és egzisztenciális félelem kérdéskörével. Szakít a szociológia évszázados gyakorlatával: az egyént a maga értékeivel, törekvéseivel, szorongásaival és rettegeteivel önmagában mint a társadalmi létezés független és meghatározó tényezőjét is értelmezi. Ezzel megnyitja az utat a társadalomtudományok egzisztencializálása felé” (Miszlivetz 2018. 1441). A „társadalomtudományok egzisztencializálása” fordulatot maga Hankiss alkotja meg *A félelem és a társadalomtudományok* című tanulmányban (Hankiss 1997b. 79): a szituációs félelmek mögött ott rejtőzik a „mélyebb, egyetemesebb félelem, az életért való szorongás, az elmúlástól, a nemléttől, a haláltól való félelem”, amely „döntő szerepet játszott [...] a mítoszok, vallások, eszmerendszerek, művészetek, világképek, sőt még a tudományos elméletek létrehozásában is” (1997b. 74).

Fogalmazzunk meg már ezen a ponton egy kézenfekvő ellenérvet: kulturális termékeket nem az önfenntartás, a fennmaradás szándékával „fogyasz-tunk”. Kulturális termékekkel kapcsolatban alapvetően más jellegű szükség-letről van szó, mint a biológiai funkciók, melyek csak ideiglenesen haszálhatók el. Kant híres meghatározására is utalhatunk itt, amit kiterjeszthetünk az elméleti vizsgálódás minden formájára: „Szép az, ami érdek nélkül tetszik” – elméletileg is azt tudjuk vizsgálni, ami érdek nélkül tetszik (azaz nem közvetlen önfenntartás célja fűződik hozzá). További kérdés, hogy az evilági létezésünk értelmességszüksége mennyire jellemezhető mennyiségileg, vagy másként fogalmazva: életünk értelmessége egy többé-kevésbé skálán jellemezhető-e, vagy csak egy minimális, eleve szükséges értelmességre van szükségünk?

Hankiss döntő előfeltevése mindenestre abban a gondolatban rejlik, hogy a megfelelő szimbolikus védőréteg vagy buborék nélkül nem vagyunk képesek az emberi létezés értelmi és érzelmi veszélyein és nehézségein úrrá lenni. Kultúra és civilizáció kérdését tehát Hankiss funkcionális szempontból közelíti meg, és az általuk nyújtott teljesítményt ősréginek tartja, mely a megfelelő, szintén ősrégi tapasztalatokra válaszol. Az alábbi dolgozatban ezt a kultúra- és egyben civilizációelméletet követjük, és próbáljuk teherbíróképességét felmérni. Két lépésben vizsgáljuk Hankiss elképzelését: elsőként a kozmoszbeli idegenség emberi állapotát vesszük szemügyre, majd azt a gondolatot, hogy a kultúra és civilizáció ennek az idegenségnek a feloldását nyújtán.

Gondolatmenetünket az a kérdés vezeti, milyen következményekkel jár, hogy Hankiss a kultúrát és civilizációt alapvetően „konstrukciónak” tekinti, melyeket szimbolikus védőréteg, avagy buborék mivoltuk felől kell értelmeznünk: „A mítoszokat és vallásokat, világértelmezéseket és műalkotásokat, az erkölcsi normarendszereket és a bűntudat rituáléit, a játékokat és a viccek folklórját olyan szimbólumrendszerekként elemeztem, amelyekből felépítettük a magunk világát, a szabadság, az emberi méltóság, az értelemmel teli emberi élet világát” (Hankiss 1997a. 221). A buborék metaforája ráadásul a fake-news jelensége által felvetett problémák alapján új dimenziókat is hordoz.

A buborék nem pusztán megvéd külső behatásoktól, hanem be is zár annak belsejébe. Mindenesetre Hankiss álláspontja arra vezet, valójában tévedés a hit, hogy otthon vagyunk a világban, szabad lények vagyunk, akik értelmes életet élhetnek. A mítoszok, vallások, világértelmezések csupán hasznos fikcióknak, tévedéseknek tűnhetnek. Erre nézve törekszünk pontosan feltérképezni Hankiss álláspontját, mivel részben az elvont létezők objektivitásának kérdését veti fel, melyre a filozófia egyik legnagyobb vitája, az univerzália-vita vonatkozik. A tévedés kifejezés használatával kapcsolatban továbbá elemeznünk kell, hogy nem hangsúlyozza-e túl a megismerés részleges voltában rejlő negatív mozzanatot, azaz a megismerés korlátozottságát.

Hankiss elméletének konstruktív jellegéhez tartozik ezen felül az a probléma, hogy megközelítésében nem lehet különbséget tenni a kultúra termékei között. Mivel a kultúra globális értelmét a szimbolikus védőréteg funkciójában rögzíti, ezért meggyőződése szerint nem tudunk differenciálni a kultúra különböző rétegei és termékei között. Hankiss bizonyos értelemben levonja ezt a következtetést, amikor a populáris kultúra tárgyainak, sőt a reklámoknak, parfümöknek szentel elemzéseket. Civilizációelemzésének feltűnő vonása a trivialitások iránti érdeklődése:

történetünk során nemcsak a barlangok, házak és városok falával, katedrálisok boltíveivel, sportcsarnokok kupolájával és a technika ezernyi eszközének pajzsával vettük körül magunkat; s nemcsak rítusokkal és mágikus igékkel, mítoszokkal és vallásokkal, eszmékkel és a képzelet játékaival, világlátomásokkal és a bölcelet felhővéraival, hanem trivialitásokkal is, mert ezekre is szükségünk volt, és szükségünk van ahhoz, hogy úgy érezhessük: itthon vagyunk és biztonságban vagyunk ebben a világban; hogy szabadok vagyunk; hogy van értelme az életünknek. (Hankiss 1997a. 205).

A klasszikus egzisztencialista gondolkodók tipikus kérdései között mindenesetre nem szerepelnek a Hankiss által tárgyalt triviális, mindennapi jelenségek, s ennnyiben a triviális, a hétköznapi és a populáris kultúra iránti érdeklődés sajátos feszültségben áll az egzisztencialista érzékenységgel. A vizsgálódás ennél fogva igyekszik tisztázni, hogy Hankiss előfeltevései és törekvései keretében van-e elméleti lehetőség megkülönböztetni a kultúra rétegeit, és ha Hankiss maga nem törekedett erre, miért van mégis jelentősége?

Hankiss kiindulópontja, hogy az emberiség többezer éves élménye az ott-hontalanság, tehát hogy „idegen ebben a világban, hogy törékeny és gyenge teremtés, hogy ezernyi veszélynek és szenvedélynek van kiszolgáltatva ebben a világban” (Hankiss 1997a. 16).³ Ennél fogva a kozmoszbeli idegenséget tartja az alapértelmezett emberi állapotnak, és nem merül fel számára az a lehető-

³ Herder szerint „a természet legelárvultabb gyermeke lenne” (Herder 1983. 118) – ld. ehhez Olay 2020.

ség, hogy az ember valójában – látens vagy manifeszt módon – otthon lenne, beleilleszkedne a világba. A civilizáció tárgyalásához négy fő veszélyre bontja a világ idegenségét, melyeket a négy „dzsungel” metaforája jelöl: a rajtunk kívül lévő, bennünket körülvevő fizikai dzsungel mellett lelki dzsungelről, valamint társadalmi dzsungelről is beszélhetünk, melyeket végül a metafizikai dzsungellel egészíthetünk ki. Hogy a kultúra elsősorban és legfőképpen egyfajta pajzs lenne a káosz ellen, az több gondolkodónál megtalálható. Sigmund Freud *A rossz közérzet a kultúrában* című tanulmányában leszögezi, hogy a boldogság nem szerepel a teremtés rendjében (Freud 1982). Csíkszentmihályi Mihály pedig a kultúra fogalmát világosan erre a célra vonatkoztatja:

Az emberi evolúció folyamán, mikor fokozatosan ráébredtünk arra, milyen elszigetelték és magányosak vagyunk a kozmoszban, saját életünk pedig milyen törékeny, mítoszokat és hiedelmeket alkottak, hogy a világegyetem könyörtelen, kiszámíthatatlan erőit befolyásolható vagy legalábbis érthető rendszerré lényegítsék át. A kultúrák egyik legfontosabb szerepe az, hogy a benne élőket megoltalmazza a káosztól, és biztonságérzettel töltsse el őket saját fontosságukat és végső sikereiket illetően. (Csíkszentmihályi 1991. 31.)

I. FOGALMI TISZTÁZÁSOK

Kultúra és civilizáció jelenségeit Hankiss nem különíti el, egy helyen kifejezetten említi, hogy szinonimaként használja a két kifejezést. A kultúra kifejezés viszont zavarba ejtően sokértelmű és sokrétű. A legalapvetőbb kétértelműség abban rejlik, hogy kultúrán tág értelemben véve az emberkéz alkotta tárgyak összességét értjük, vagy szűkebben felfogva a magas fokú szellemi és művészi képződményeket (Olay 2020). Werner Jaeger „trivializált kultúrafogalom”-ról beszélt ebben az összefüggésben: ha a kultúrát azonosítjuk azzal, ami általában véve emberkéz alkotása (az általában vett artificiális), akkor semmitmondó fogalomhoz jutunk (Jäger 1946. I. XVII). Lényegében ugyanezt az ellenvetést megfogalmazták egyes kortárs kultúraelméletek is: a tág, jelelméleti kultúrafogalom, mely magába foglalja a gyakorlatokat, mentalitásokat és mindenféle tudásformákat is, végső soron azzal a veszéllyel fenyeget, hogy minden a „kultúra” címszó alá esik, az teljesen kontúrját veszti, és más területekhez képest minden különbség – pl. kultúra és társadalom határa – elmosódik (Moebius–Quadflieg 2011. 12). További kérdés, amire még visszatérünk, hogy mennyire felel meg ez a gondolat egalitárius elvárásoknak, hiszen a „trivializálás” kifejezés könnyen magára vonja az „elitizmus” vádját.

A magaskultúra mérvadó jellege az alábbiakban semmi esetre sem jelenti annak dogmatikusan értékelő, normatív kitüntetését, sokkal inkább leíró értelemben annak komplexitására vonatkozik. Mivel elsősorban Hankiss

kultúráról alkotott elképzelése áll jelen dolgozat középpontjában, ezért fontos megkülönböztetnünk a kultúra lehetséges értelmeit. Ebből a szempontból természetesen zavaró a nyelvhasználat sokfélesége, helyenként kétségbeejtően elmosódó volta. Érdeemes abból kiindulni, hogy nem létezik hamis nyelvhasználat; jelenségek leírása viszont összezavarodhat, ha nem tisztázuk gondosan a leíráshoz használt fogalmiság különböző jelentéseit. Ebből következően nem érdemes e nyelvhasználatok ellen hadakozni: tudomásul kell venni, hogy a kultúra kifejezést használják az említett nagyon tág értelemben is. De önmagában ez a tény nem kell, hogy eltántorítson bennünket attól, hogy szűkebb értelemben véve kultúrán olyasmit értsünk, ami lényegileg elhatárolódik az artificialitás értelmében vett kultúra átfogó fogalmától. E szóhasználat a következő elemi megfontolással függ össze: ha nem különböztetjük meg a differenciált szellemi termékeket mindattól, amit emberkéz alkotott, akkor egy homogenizáló kultúrafogalmat alakítunk ki, melyen belül – más néven – újból szükségessé válik a megkülönböztetés. A megközelítések sokfélesége szemléltethető annak eltéréseivel is, amit szembeállítunk a kultúra fogalmával: szóba jöhet ellenfogalomként a természet, a civilizáció, a társadalom vagy akár a technika is.⁴

Hankiss egyik döntő tézise a fogyasztói kultúrára nézve abban áll, hogy az egyfajta transzcendenciapótléknak tekinthető. Ezzel Hankiss jelentősen eltér a főáramú elgondolásoktól, mivel a kultúrkritikusok legnagyobb része a fogyasztói civilizációt negatív fényben látja.⁵ Érdeemes hosszabban idézni egy helyet, ahol típusokat is számba vesz:

Több más ellenvetésük mellett azért ítélik el, mert véleményük szerint megbénítja, eltorzítja, lerombolja az emberi személyiséget. Sok megfontolandó szempontot vetnek föl, de kritikájuk, úgy vélem, túlzott és elfogult. Van, amikor nézőpontjuk elitista (az úgymond „magasabb kultúra értékeit védik a fogyasztó civilizációval szemben); van, amikor republikánus (azt fejtegetve, hogy a „konzumerizmus” aláássa a polgári erőnyeket és a polgári felelősségtudatot); de lehet konzervatív (azért ítéelve el a fogyasztói civilizációt, mert véleményük szerint lerombolja a hagyományos közösségeket és közösségi értékeket); lehet militáns és radikális is (azt fejtegetve, hogy a fogyasztói civilizáció a „késői” vagy „globális” kapitalizmus urainak eszköze arra, hogy uralkodjanak emberek és népek fölött). Nem hárítható el teljes mértékben e kritikai megjegyzések egyike sem, de [...] ebben a könyvben árnyaltabb kép bontakozik

⁴ Ld. áttekintően pl. Assmann 2006; Hansen 2011; Lüddeman 2010. 11–19.

⁵ A fogyasztói társadalom tipikus megítélését látjuk Byung-Chul Han állásfoglalásában: „A szilárdság és állhatatosság a fogyasztásban nem jövedelmező. A fogyasztás és a tartam kizárják egymás. Az állhatatlanság és hevenyészetség a divat, ami felgyorsítja. Így építi le a fogyasztói kultúra a tartamot. A jellem és a fogyasztás ellentétesek. Az *ideális fogyasztó a jellem nélküli ember*. Ez a jellemnélküliség teszi lehetővé a válogatás nélküli fogyasztást.” (Han 2021. 67.)

majd ki a fogyasztói civilizációról, s főképp arról, hogy e civilizáció hogyan akadályozza és segíti az embereket abban, hogy alakítsák, hitelessé mélyítsék, kiteljesítsék személyiségüket. (Hankiss 2015. 47–48.)

II. MODERNITÁS

Hankiss többféle jellemzést tekint át a modernitásról, többek között a hagyományos és modern civilizációt szembeállítva a fogyasztói posztmodern civilizációval, ahol alapelvek és életformák szintjén is megtalálja az ellentétet (Hankiss 2015. 293). A fogyasztói civilizáció és a posztmodern között több közös pontot talál: „a fogyasztói civilizáció és a posztmodernitás között sok egybecsengés, összefüggés, hasonlóság van. [...] átfedik egymást időben, hasonló vagy legalábbbi részben hasonló erők hozták őket létre, a nyugati civilizációnak ugyanazokra a válságtüneteire keresik a választ, formajegyeikben is sok a közös vonás” (Hankiss 2015. 360). Jellemző a fejlődés és haladás illúziója, melyet elsősorban egyre jobb eszmék, feltételek, termékek mentén értelmez.

A modern élet két jellemző törekvését Hankiss a személyiségkultuszban és transzcendenciavesztésben látja, melyeknek egyrészt az intenzitásra, másrészt a teljességre törekvés felel meg. Míg az intenzitásra törekvést a fogyasztás révén látja legalább részben lefedhetni, addig a „transzcendens keret” megroppanása elsősorban utóbbi szempontot veszélyezteti. Mivel a természet uralásában, befolyásolásában sikeres tudományok nem tudják az emberi élet végső kérdéseit megválaszolni, s ennélfogva az élet teljességének problémáját sem tudják kezelni, ezért az emberi személyiség adódott „mint minden érték, értelem, teljesség utolsó lehetséges forrása. Más szóval, az ember arra kényszerült, hogy önmagában találja meg életének értelmét és teljességét, méltóságát s valamiképpen még halhatatlanságát is” (Hankiss 2015. 468–469).

Hankiss számára korunk „két új, teljes körű, az élet egészét átható civilizációkezdemény, a nyugati civilizáció két új változata, korszaka”, mégpedig a posztmodern civilizáció és a fogyasztói civilizáció (Hankiss 2015. 354) – „a fogyasztói civilizáció és a posztmodernitás között sok egybecsengés, összefüggés, hasonlóság van. [...] átfedik egymást időben, hasonló vagy legalábbbi részben hasonló erők hozták őket létre, a nyugati civilizációnak ugyanazokra a válságtüneteire keresik a választ, formajegyeikben is sok a közös vonás” (Hankiss 2015. 360). Hankiss elgondolásában nem egyértelmű, hogy a fogyasztásnak mélyebben mi köze a modernitáshoz? További problémaként vehetjük, hogy a „proletár reneszánsz” fordulattal utalni akar a reneszánsz és korunk hasonlóságára, ahol a döntő különbség a társadalmi kiterjedtsége egy alapvetően hasonló élet- és világszemléletnek.

„Harsogja az önmegvalósítás és a »teljesíts ki életed« parancsát. Harsogja – különös, új, torz formákban – a hajdani reneszánsz eszméit, értékeit, mító-

szait, életelveit. ... Arra utalok ezzel a kifejezéssel [»proletár reneszánsz«], hogy a reneszánsz életformája, illetve ennek mai változata már nem csak a nagyon gazdag és nagyon művelt kevesek privilégiuma.” (Hankiss 2015. 361–362). Kicsit később Hankiss ezt úgy pontosítja, hogy ezzel a „tömegek reneszánszá”-ról van szó a *genitivus subiectivus* értelmében: „az a világszemlélet, az az értékrendszer, az a magatartásforma, az a vágyvilág, amely – kevesek számára – a reneszánsz korában fogalmazódott meg, most vált, most válik elérhetővé a nyugati (és részben nem csak nyugati) társadalmakban élők nagy többsége számára. Ezért nevezem korunkat a »tömegek reneszánszána«” (uo.).

A szociológiai irodalomban Gerhard Schulze dolgozta ki az „élménytársadalom” fogalmát, mely pontosan erre a vonásra épül. Gerhard Schulze *Élménytársadalom* című nagy hatású kötete⁶ nyomán úgy írhatjuk le a helyzetet, hogy a polgári társadalom döntő jellemzője volt, hasonlóan a régi rendi Európához, hogy tagjai többségének életét legfőképpen az egzisztenciális szükségletek biztosítása töltötte ki. A szükségletek kielégítése alig hagyott helyet játékra, kedvtelésekre, szórakozásra és a kultúra termékeinek fogyasztására. Schulze úgy látja, a kultúra szempontjából döntő változás a szabadidő megjelenése a tizenkilencedik században. Arról a fejleményről van szó, hogy a lakosság jelentős részének már nem az a legfontosabb teendője, hogy saját létfeltételeiről gondoskodjon, hanem az, hogy irányt adjon nagyobb mennyiségű szabadidejének és értelmet keressen életének.⁷ Ez meglátása szerint ahhoz vezet, hogy sajátos élmények keresése az életnek keretet adó törekvéssé válik. Schulze „élményracionitásnak” nevezi azt, amikor valaki rendszerszerűen sajátos élményeket keres: „A szubjektum önmaga számára objektummá válik, amennyiben helyzeteket élmények céljából instrumentalizál. Az élményracionitás az a kísérlet, hogy külső feltételek befolyásolása révén kíváncsi szubjektív folyamatokat váltsanak ki. Az ember saját szubjektivitásának menedzsere, saját belső életének manipulátora lesz.” (Schulze 1993. 40.)

A mai társadalomra is alapvetően jellemző, hogy tagjainak többsége számára nem a hiány és szükség meghatározó, hanem nagy mennyiségben áll rendelkezésére szabadon alakítható idő, amit tetszőleges tartalommal tölthet meg.⁸ Mindez azonban csak feltétele annak, hogy a szélesebb rétegek számára felmerüljön a szabadidő eltöltésének kérdése, amelyre az egyik lehetséges választ éppen a kulturális tevékenységek jelentik. Schulze az életstílusokra

⁶ Schulze *Erlebnisgesellschaft* című könyvéhez ld. Volkmann 2007.

⁷ Fontos párhuzamként említhetjük Charles Taylor diagnózisát, aki szerint az „élet értelmének” kérdése különösen élesen a reformációtól kezdve merül fel, addig ez nem igazán kérdés (Taylor 1989).

⁸ Ld. Fuhrmann 2002. 56.

vonatkozó kérdés megfogalmazásával a felmerülő szabadidő kitöltésének lehetséges módozatait vizsgálja. Hankiss a fogyasztói civilizációt összekapcsolja azzal, amit proletár reneszánsznak nevez, ezért vetnünk kell egy pillantást arra, amit fogyasztói civilizáción ért.

III. FOGYASZTÓI CIVILIZÁCIÓ

Hankiss fogyasztói civilizáción két, élesen nem elhatárolható jelenséget ért: tá-
gan értve a mai nyugati társadalmakat, szűkebben pedig „a fogyasztással kap-
csolatos, illetve a fogyasztói ipar és a médiumok által generált emberi maga-
tartásformákat, gondolkodásmódot, érzelem- és vágyvilágot, világszemléletet,
értékrendet, életstílust, árukínálatot, narratívákat, szimbólumrendszereket”
(Hankiss 2015. 376). Figyelme legfőképpen arra irányul, hogyan konstruálódik
meg az én, az önmagasság a fogyasztói civilizációban. A fogyasztói társadalom
sokféle lehetséges jellemzéséből két mozzanatot állított középpontba: egyrészt
a kispolgárság és az alsóbb rétegek folytonos küzdelmét, hogy elérjék a pol-
gárság színvonalát. Másrészt az urbanizációt, melyet elsősorban az új környe-
zetbe került egyének identitásért való küzdelmeként jellemez (Hankiss 2015.
382–385). Eközben a tömegkultúra termékeit csak mérsékeltén bírálja azok fe-
lületességéért és könnyedségéért. Alapvető feltevése értelmében a fogyasztás
különböző formái „megoldanak” bizonyos egzisztenciális problémákat. Ennek
céljából fejt ki a proletár reneszánsz gondolatát.

Proletár reneszánszon Hankiss két aspektust ért. Egyrészt egy önmeg-
valósításra irányuló életformát, mely a reneszánsz személyiségeire volt jel-
lemző, viszont ma a társadalomban meglehetősen elterjedt lett, szemben a
történeti reneszánsz korával. A felszíni hasonlóságok a reneszánsz és a 20.
század második fele között már széles körűek, hiszen életformájukat tekint-
ve „manapság emberek milliói és százmilliói élnek úgy, mint annak idején
csak a nagyon gazdag kevesek éltek, élhettek” (Hankiss 2015. 388). Közle-
kedés, higiéniai viszonyok, ruházkodás, szórakozás és időtöltés tekintet-
ben ma tömegek élnek összevethető vagy magasabb szinten, mint a 15–16.
században csak a legkiváltságosabb rétegek. Hankiss azonban egy alapve-
tőbb fordulatra futtatja ki érvelését: a „nagy átalakulás” a hagyományos és a
késő 20. századi civilizáció szembeállítását, melyet egy szembeállítással jel-
lemez. Míg a hagyományos normák arra indítják az embert, sokakat még ma
is, hogy „esendőségének tudatában lévő, felelősségteljes, törvénytisztelő,
önfeláldozó közösségi lényként éljen, és ilyenné alakítsa személyiségét”,
addig a ma domináns normák ezzel szemben „önközpontú, dinamikus, ön-
kiteljesítő, hedonista vagy epikureánus lényvé formálják az embert, aki meg
van győződve arról, hogy ártatlan, s hogy joga van az élet teljességére” (Han-
kiss 2015. 392).

Másrészt a történeti reneszánszhoz hasonlóan, Hankiss korunk alapvonásának a bizonyosságok és transzcendens keretek elvesztését tekinti, mely ezekre irányuló kereséshez vezet, egyúttal megkérdőjelezve az értékeket (Hankiss 2015. 400):

A hagyományos kultúrában a megélhetés kényszere és állandó erőfeszítése töltötte ki az életet, szinte semmi másra nem hagyva időt és energiát, döntő mértékben meghatározva az ember életét, életmódját, magatartását, vágyait, világlátását. Az egész civilizáció a megélhetésért folytatott küzdelemre szocializálta tagjait [...] Aszkézisra, a vágyak megzabolázására, munkára, kötelességeink teljesítésére ösztönözte, kényszerítette az ember. – Ma ezzel szemben nem a pusztá megélhetés a lehetőség és a parancs, hanem a *Valósítsd meg önmagad!* programja. Önfegyelem, önkorlátozás, vágyaink és ösztöneink megzabolázása helyett ma a vágyak (és ösztönök) szabad kiélésének, mindenféle elfojtás és önkorlátozás elvetésének, önnön lehetőségeink és jogaink érvényesítésének, az élet élvezetének programját harsogja az egész civilizáció. (Hankiss 2015. 393–394.)

A lázasan folytatott keresés a teljesség irányában abban gyökerezik, hogy a mai embernek már nem a túlvilágon, hanem ezen a világon, ebben a rövid életben kell megtalálnia önmagát, saját életének értelmét és az élet teljességét.

A szembeállítás alapját tehát egyrészt az önfenntartás kényszerében élő hagyományos ember és a fogyasztási lehetőségekkel rendelkező modern ember ellentéte, másrészt viszont az önkorlátozó, büntudatban élő ember és az önmegvalósító, örömeivű ember ellentéte. A szembeállítás keresztény ihletettsége mindazonáltal nem tűnik fel Hankissnak: „a két kép hasonlít is, meg nem is. Az élet örömeiben való tobzódás, a teljesség vágya, az emberi személyiség kultusza: láttuk, ezek a vonások egyaránt jellemzik a reneszánsz és a mai kor emberét.” Ezt egészíti ki Hankiss a reneszánsz két hellenisztikus háttéráramlatával, az epikureizmussal és sztoicizmussal: „Ahogy annak idején a reneszánsz, úgy a mai civilizáció is a keresés kora. A mai ember ugyanúgy elvesztette egy korábbi eszmerendszer védelmét, örök igazságait, biztos útmutatásait, transzcendens fogódzkodóit, mint annak idején reneszánsz elődje. [...] Az értékek megkérdőjeleződése, értékrendek pluralizálódása mindkét korban alapélménye az embernek” (Hankiss 2015. 397, 400). „A fogyasztói civilizáción belül a reklámvilág egyoldalúsága különösen szembeszökő. Csaknem kizárólag az ember, az egyén „önmegvalósítására” koncentrál; az ember-ember kapcsolatokat, a társadalmi együttélés viszonylatrendszerét viszont csaknem teljesen figyelmen kívül hagyja” (Hankiss 2015. 409). Mielőtt követnénk Hankiss elemzését, ki kell térnünk röviden a posztmodern többértelműségére.

IV. A POSZTMODERN

A posztmodern kifejezés használata nem szorítkozik a művészetek jellemzésére, hanem a kultúra átfogó megnevezése is lehet, továbbá gondolkodásmód, valamint korszakmegjelölés céljára is igénybe veszik. Az építészetben már az 1960-as években megjelenő „posztmodern” kifejezés jelentése, melyet a filozófiában Jean-François Lyotard 1979-es *A posztmodern állapot (La condition post-moderne)* című kutatási beszámolójára szokás visszavezetni, maga is már heves viták tárgya, sokszor fogadják kételyekkel, megkérdőjelezve, hogy használható valamiféle értelmes egységként. Neves gondolkodók, mint Foucault vagy Derrida, elutasítják a kifejezést. Mindenesetre maga Lyotard utal egy interjúban arra, hogy a kifejezést más értelemben használta, mint ahogy az amerikai irodalomkritika, építészet és festészet kontextusában értették: utóbbiak esetében a posztmodern a modernség végét jelenti, míg Lyotard számára egy más viszonyulást a modernséghez. Lyotard eredendően a legfejlettebb társadalmakban kialakult tudás szerkezetének jellemzésére használta, viszont például Fredric Jameson és Jean Baudrillard a fejlett kapitalizmus kiváltotta technológiai fejlődést nevezi posztmodernnek. Rögzíthetjük tehát már ezen a ponton, hogy a posztmodern kontextusfüggően többfélet jelenthet.

A posztmodern megnevezést kézenfekvő a modernitással szembeállítva megragadni, mindazonáltal a szembenállás pontosabb jellege már nem feltétlenül világos: nem egyértelmű, hogy a szembenállás temporális jellegű, azaz a posztmodern korszak lenne az, ami szemben áll a modernitással, vagy inkább tartalmi vagy formai szembenállásról van szó, ami egy sajátos stílusban kristályosodna ki. A későlatin *modernus* az időhatározóként is használt *modoból* ered, melynek itt releváns jelentése: kevéssel ezelőtt, imént. Reese-Schäfer megjegyzi, hogy a fogalom belső ellentmondással terhes, mivel a „modern” épphogy a legújabbat jelenti, ezért a „modern” fogalma mindig a jelent kíséri, s így „posztmodern” nem is létezhet (Reese-Schäfer 1995. 43–44). Dosse is szóvá teszi, hogy a posztmodern kialakulásának konstellációjához tartozik a jelen olyan felfogása, mely azt nem előrehaladó fejlődés részének tekinti (Dosse 1996. 503). Ezen a ponton nem szükséges belebocsátkoznunk a posztmodernitás átfogó értelmezésébe; termékenyebb, ha a modernséggel hangsúlyos szembenállásban megfogalmazódó jegyeket, törekvéseket vesszük figyelembe, mégpedig mindenekelőtt a művészetelmélet vonatkozásában.

A posztmodern kifejezés eredetileg az amerikai építészetből származik, és innen veszik át más művészeti formákban, többek között a festészetben. A posztmodern esztétika ugyanakkor nem jelent egységes irányzatot, általában közös nevezőnek tekinthetjük, hogy a posztmodern áramlatok (pop art, fotorealizmus, transzavangardizmus stb.) szakítanak az innováció, az újítás követelményével, amit a modernség haladáseszmeje variánsának tekintenek. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a posztmodern a művészet vagy

esztétika dimenziója mellett mindenképpen jelent még általános gondolkodás- vagy megélmésmódot, valamint korszakot, mely kétértelműség már Lyotardnál is megtalálható. Ahogy említettük, a posztmodern többféle dimenziót vagy aspektust jelölhet, s erre reflektálva létezik a posztmodern olyan értelmezése, mely azt stílusnak, és nem korszaknak tekinti. Ezáltal lehetségessé válik, hogy korábbi korokból származó műveket is összefüggésbe hozzanak vele.

A „posztmodern” kifejezés a jelen társadalmának leírása során az iparosodott modernségtől való eltávolodást fejez ki, amennyiben a termelés átalakulása – tipikusan a termelésfolyamat földrajzi szétbontásával párhuzamosan – növekvő jelentőséggel ruházza fel a tudásalapú iparokat. Filozófiában szorosan kapcsolódik a poszt-strukturalizmushoz, a kultúra vonatkozásában pedig a posztmodernitás a 18. századi európai felvilágosodás eszményeire adott kritikai reakció. A tudományos kutatásban és filozófiában elérhető abszolút igazság, az univerzális és ahistorikus mércék a morál és politikai igazságosság területén a posztmodern szemlélet számára hiteltelenné válnak, sokkal jellemzőbb a relativizmus és a pluralizmus értékelése. Mindez nem független a két világháború nyomán megroppanó fejlődéshit és -optimizmus hanyatlásától, ami együtt jár az Európa vezető szerepébe vetett hit erodálódásával. A posztmodern művészetek a kevert műfajok, felületi hatások, játékoság és ironia iránt nyitottak, és ezeket a vonásokat nem tartják a magasművészetből kizárandó jellegzeteseknek.

Korszakmegnevezésként használva vitatott, mikor is jött el a posztmodern kor, elsősorban azért, mert az 1950-es, 1960-as évekre visszanyúlnak azok az irodalmi, művészeti és kulturális áramlatok, melyeket később posztmodernnek neveztek. Mindazonáltal a „posztmodern” kifejezés az 1970-es évek végén, az 1980-as és korai 1990-es években vált általánossá az európai és amerikai kultúrában (Malpas 2005. 5). A kifejezés megjelenését, mint említettük, szokás az amerikai építészetre visszavezetni (Jameson szerint a II. világháború utáni kapitalizmusformára jellemző), mégis a „posztmodern” kifejezést programmatikusan elsőként Leslie Fiedler 1969-ben, a Playboy-ban publikált *Cross the border – Close that gap* című esszéjében találjuk. Fiedler arra buzdít, hogy győzzük le az elit- és tömegkultúra, igényes és populáris művészet ellentétét. Megállapítja a modern avantgárd klasszikusainak halálát, és elutasítja a modern regény olyan paradigmatis alakjait, mint Proust vagy Joyce. Az új regénynek egyenesen a komolyság ellen kell irányulnia. Fiedler célja nem annyira a pop formáinak propagálása, mint inkább egy köztes álláspont kialakítása, mely a magasművészet és a pop art, az elitkultúra és tömegkultúra közti hézag kitöltésére, a különböző osztályok és generációk kultúrája közti különbség felszámolására törekszik. A cél megvalósításához a hagyományos művészet kifigurázását, valamint a populáris műfajok, mint western, sci-fi újraértelmezését javasolja. Ezen túlmenően

Fiedler úgy gondolja, a tömegtársadalom megfelelő kultúrája megköveteli a fenti ellentétek feloldását, hiszen fő jellemzője, hogy meghaladta a régi osztálytársadalmat:

Egy „kulturáltak” számára, azaz bármely társadalomban a kivételezett kevesek – a miénkben főként az egyetemi végzettségűek – számára való művészet fogalma, és egy másik alfajta a „kulturálatlanok” számára, azaz a kizárt többség számára, akik ugyanolyan fogyatékosak Gutenberg készségeiben, mint amilyen képzetlenek az „ízlésben”, valójában az utolsó maradványát jelenti egy olyan megkülönböztetésnek az ipari tömegtársadalmakban, mely csak az osztályszerkezetű közösségekre jellemző (Fiedler 1999. 287).⁹

Fiedler végeredményben arra jut, hogy a posztmodern író „kettős ügynök”, aki számtalan dimenzióban járatos és képes is ezeket összedolgozni. A posztmodern alkotás viszont nem simítja el a különböző részek eltéréseit, hanem többnyelvűséggel, kettős vagy többes kódolással dolgozik, ami legalább kettős szerkezetet jelent mind szemantikailag, mind szociológiailag: a posztmodern irodalom összekapcsolja a valóságot és fikciót, ahogy az elit- és populáris ízlést is. Ezzel Fiedler már 10 évvel a posztmodern irodalomvita előtt megalkotja azt az alapformulát, melyet átvisznek más területekre is: posztmodern az, ahol egyetlen műben nyelvek, modellek, eljárások alapvető pluralitását találjuk, éspedig nem pusztán egymás mellé helyezve, hanem kölcsönhatásban.

A posztmodern egyik legismertebb megnyilvánulási terepére, az építészetre Charles Jencks építész és kritikus, a posztmodern építészet egyik legbefolyásosabb teoretikusa, viszi át a fogalom használatát, mégpedig nagyon pontosan követve Fiedler elképzelését. A posztmodern megközelítése az építészetben annyival egyszerűbb a többi területnél, hogy a „modernitás” értelme ezen a területen világosan megragadható. Építészetileg a Nemzetközi Stílus (International Style) vált uralkodóvá a II. világháború utáni újjáépítés korszakában. Racionálisan szerkesztett, funkcionalista építészet bontakozik ki, mely univerzális építészeti nyelvezetet alkalmaz, nem pusztán függetlenül helyi sajátosságoktól, építési hagyományoktól, hanem kifejezetten kerülve az ilyen „regionalizmusokat”. Fontosnak látják az olyan korszerű anyagok használatát, mint üveg, beton és acél, egyúttal elvetendőnek tekintik a fölösleges díszítést, ornamentumot, amihez nyilvánvaló motivációt nyújtott Adolf Loos „Az ornamentum bűn” jelszava is. A modernista építész krédója szerint az új, ipari város igényeinek megfelelően kell tervezniük, s a várost egyfajta munkaeszközzé kell alakítani, mely lehetővé teszi a munka zavartalan végzését és hatékony adminisztrációját.

⁹ Lásd ehhez Welsch 2008. 15.

A *Language of Post-Modern Architecture* bevezetésében Charles Jencks leszögezi: „A modern építészet a Missouri állambeli Saint Louis-ban halt meg 1972. július 15-én, 15 óra 32 perckor”.¹⁰ A dátum egy nagy lakótömb felrobbantására utal, melyet a Nemzetközi Stílus szigorú funkcionalizmusának szellemében építettek, követve a racionalitás, univerzalitás és emberi tervezés alapelveit. Jóllehet ezek az elvek dicséretes célok szolgálatában álltak – a polgárok szükségleteit egységesen szervezett formában kielégíteni –, mégis Jencks szerint az ipari tervezés és uniformizált építkezés túlságosan uniformizált környezetet hozott létre és felbomlasztotta a hagyományos közösségeket. A modern építészet hibája abban rejlik, hogy az elithez szól. Ezzel szemben a posztmodern építészet a helyi terekhez, stílusokhoz akar viszonyt kialakítani, el akarja ismerni a regionális identitásokat és törekszik utalni a helyi hagyományokra.

Jencks felfogásában a posztmodern építészet megpróbálja meghaladni az elitista igényt, de nem annak elvetésével, hanem azzal, hogy az építészet nyelvét különböző irányokba kibővíti – a földhözragadt felé, a hagyomány felé, az utca kommersziális zsargonja felé. A „kettős kódolás” eljárásával, mely egyszerre fordul az elit és a populáris ízléshez, a posztmodern megközelítés eklektikussá válik, amennyiben különböző korszakokból kölcsönöz stílusokat, továbbá „idéző” más épületek mozzanataiból. Ily módon „magába foglalja a múlthoz való visszatérést, ahogy az előrehaladást is. [...] Ezek az egyidejű visszatérések mindazonáltal egy differenciával járó hagyományt képeznek, és ez a differencia nem más, mint a modern világ beavatkozása” (Jencks 1987. 11). A kettős kódolás egyidejűleg idéző korábbi tradíciókat és emeli ki ugyanakkor a kortárs kontextust anyagok és dizájn alkalmazásával, hogy ezzel különböző stílusok és korok játékos, többretegű kölcsönhatását alakítsa ki.

Más művészeti ágakban, az építészettől eltérően, korántsem volt olyan világos, hogy mi is lenne az a modernség, ami a posztmodern megfogalmazásában kiindulópont lehetne, s ennél fogva a jelentése is szerteágazóbb lett. A sokféle irányultság között mégis rögzíthető egyfajta közös nevezőként a modernista művészettelfogásokban az a hajlam, hogy megkérdőjelezzék a bevett stílusokat és formákat. A művészeti modernség mozgalmi célul tűzték ki, hogy meghaladjanak minden elfogadott kritériumot és elvárást arra nézve, mi egy műalkotás – ami jól láthatóan eltér az építészetben kibontakozó játékosan plurális, eklektikusan idézőgazdag mű elképzelésétől. Eközben avantgárdnak tekintették magukat, mely újírja a művészet szabályait. A modernség egyik kulcstémája tehát a művészetfogalom megkérdőjelezése és átalakítása. Danto így fogalmaz:

A modernizmus története a késő 1880-as évektől kezdődően egy fél évezrede fejlődő művészetfogalom lebontása. A művészetnek nem kell szépnek lennie; nem szükséges törekednie arra, hogy a szem számára érzékelések olyan összességét kínálja, mely

¹⁰ Idézi Pradel 2002. 120.

egyenértékű azzal, amit a való világ kínál; nem szükséges, hogy legyen képi tárgy; nem szükséges, hogy formáit egy képi térben helyezze el; nem szükséges, hogy a művész ecsetkezelésének mágikus terméke legyen. (Danto 1992. 4.)

Ha a művészi modernitás közös pontja az avantgárd, akkor sokak számára a posztmodern jelenti ezeknek a törekvéseknek a kimerülését, annak a gondolatnak az érvénytelenedését, hogy a művészetnek egyetlen célja van, hogy képes megváltoztatni a világot. Ugyanakkor a posztmodern magával hozza a művészet egyfajta demokratizálódását is, amennyiben folyamatosan tágítja az immár művészinek tekintett formákat, témákat, technikákat. Emblemátikusan használja Andreas Huyssen, amerikai kritikus a magasművészet és populáris kultúra közti *Nagy Kettőosztottság* (*Great Divide*) megfogalmazást, melynek felszámolódását a posztmodern egyik kulcsmozzanatának tekinti (Huyssen 1986).

Az irodalom vonatkozásában érdemes felidézni azokat a posztmodern lényegéhez tartozónak vélt szempontokat, melyeket a „posztmodern” kifejezést elsők közt használó Ihab Hassan 1971-es könyve második, 1982-es kiadásában gyűjtött össze: a kánon feloldása, fragmentálódás, pluralizálódás, irónia, karneválszerűség, „Én” és „mélység” elvesztése.¹¹ Jelen összefüggésben nem feladatunk a komplex történéseket különböző művészeti ágakban összefoglalni, hiszen elsődlegesen a művészetre vonatkozó elméleti reflexió érdekes számunkra. E szempontból azonban a posztmodernt olyan korszakként vagy gondolkodásmódként értelmezhetjük, mely a modernség alapgondolataival áll szemben. Ebben az esetben a „poszt” előtag a szembenállást, nem pusztán időbeli különbséget akarja hangsúlyozni.

A javaslattal mindazonáltal szükségessé teszi annak pontosabb tisztázását, mit is lehet modernségen érteni. A nyilvánvalóan tematikusan és diszciplinárisan is sokfelé ágazó kérdés kimerítő tárgyalásába itt terjedelmi okokból nem bocsátkozhatunk bele, mindössze kiemelünk olyan általános szempontokat, melyekben a posztmodern szembenállása konstitutív. E szempontokra tekintettel gondolatmenetünkre nézve már alárendelt kérdés, vajon a posztmodern a modernség folytatása vagy elkülönül tőle. A lényegi aspektusokat egyrészt a technikai és társadalmi haladásba vetett hit, másrészt a sajátosan modern művészet iránti bizalom képezi, ahol az első két szempont a felvilágosodás örökségét is magába foglalja. Malpas kiemeli, hogy a tudás átalakulása magában vett célból egy áruvá, melyet a nemzetközi piacon adnak-vesznek, a 80-as évektől kezdve sokak szemében jól megragadja a kor szellemét. A felvilágosodás magasztos céljai (igazság és emancipáció) helyett a tudás már sokkal inkább a posztmodern fogyasztói társadalom alapvető árucikkévé válik: „Az

¹¹ Lásd Malpas 2005. 8–9. Wolfgang Iser felvetése szerint viszont a posztmodern nem önálló korszak, hanem a modernség bizonyos gondolatait viszi tovább, mely gondolat már könyvcímében is érvényre jut: *Unsere postmoderne Moderne*.

ismeretet eladásra termelik ma is és a jövőben is, és azért használják fel, hogy új termelésben értékesüljön: mindkét esetben a csere a cél”.¹² A posztmodern filozófiai értelmezése részben bizonyosan a felvilágosodáshoz való viszonyhoz és az univerzalitás valamilyen igényéhez kapcsolódik. A „modernség” e szembeállításban mindig az univerzalitás bizonyos szintjének képviselőjét jelenti, amivel szemben állnak a „posztmodernek” (többek között Habermasnál jelenik meg így a szembenállás).

V. A TÖMEGKULTÚRA JÓTÉKONY HATÁSÁRÓL

Hankiss legmélyebb meggyőződése, hogy a fogyasztás és a tömegkultúra értelemforrásként képes működni, vagy legalábbis annak hatékony illúzióját tudja adni. Könnyű műfajok egzisztenciális mélystruktúrájáról beszél, és a transzcendencia elvesztésére adott részleges választ a fogyasztói kultúrában találja meg, mivel szerinte a fogyasztói civilizáció az önmegvalósítás leghatékonyabb eszköze:

Kedvelhetjük vagy lenézhetjük például a szappanoperákat, de az tény, hogy a maga módján ez a talmi műfaj az emberlét és társas lét alapvető helyzetait – a találkozás és az elválás, a szeretet és a gyűlölet, a hűség és az árulás, a bosszú és a megbocsátás, a születés és a halál, a cselszövés és a pórul járás, a büntetés és a megbocsátás, az irigység és a csodálat, az együtt sírás és együtt nevetés, a remény és a reménytelenség –, érzelmeit, drámáit járja újra és újra körül. Igaz, nem különösebben elmélyült módon. De hogy valami fontosat adnak nézőiknek, hogy virtuális társadalommal, érzelmek s értékek virtuális civilizációjával veszik körül őket, s hogy erre a „magányos tömegben” élőknek nagyon is szükségük van, azt óriási sikerük egyértelműen bizonyítja. (Hankiss 2015. 412.)¹³

Több művében próbálja egy fő gondolatként kimutatni, hogy „a fogyasztói civilizáció, és ezen belül elsősorban a nagy tömegekhez szóló népszerű médiumok, minden frivolitásuk és felületességük ellenére, fontos szerepet játszanak abban a küzdelemben, amelyet az emberek, emberi közösségek vívnak az idővel, az elmúlással, halállal, azzal a félelemmel, hogy életük üresen és értelmetlenül tűnik el az ismeretlenben” (Hankiss 2015. 448). Kissé pontatlanul fogalmaz Hankiss, amikor azt állítja, hogy a könnyű műfajokban, színes magazinokban „bármenny-

¹² Lyotard 1993. 15; vö. Malpas 2010. 14.

¹³ Néhol kitér a fogyasztói kultúra korlátozott, az emberi viszonyokat csak peremen figyelembe vevő jellegére: „A fogyasztói civilizáción belül a reklámvilág egyoldalúsága különösen szembeszökő. Csaknem kizárólag az ember, az egyén „önmegvalósítására” koncentrál; az ember-ember kapcsolatokat, a társadalmi együttélés viszonylatrendszerét viszont csaknem teljesen figyelmen kívül hagyja.” (uo. 409.)

nyire hihetetlen is, az egyik leggyakoribb vagy a leggyakoribb motívum bennük a *halál*”, mégpedig tág értelemben „az élet megsérülésének vagy megsemmisülésének megannyi formáját” értve rajta (Hankiss 2015. 449). Mindenesetre a képes magazinok Hankiss szerint elismerendő teljesítménye, s egyben ellenérv „felületességük, trivialitásuk, olcsó ízlésük” ellen, hogy „legjobb pillanataikban képesek igazi és intenzív létélményt sugározni” (Hankiss 2015. 456). Ehhez azt hozzá kell tennünk, hogy módszertanilag megkérdőjelezhető, mennyiben indokolt egy egész iparágat „legjobb” pillanatai alapján megítélni.

A halál kerülésének és a végelességről való megfélemezésnek döntő szerepe van Hankiss elgondolásában. Skelly idézi a „halál diadala” gondolatot Hankisstól: „szeptember 11-én összeomlott a halhatatlanság illúziója is. [...] mi, a mai fogyasztói civilizáció polgárai, annyira hinni akarunk a dolgok, minden dolgok megoldhatóságában, hogy már-már elhitettük magunkkal, hogy a végső és legmegoldhatatlanabb probléma, a halál problémája is megoldható. Vagy legalábbis a halál gondolata kiküszöbölhető és kiküszöbölendő az életből” (Skelly 2018. 1518; ld. Hankiss 2015. 531). Skelly hozzáteszi, többen megálapították már, „hogy „a halál tagadása” a mai nyugati civilizáció, a fogyasztói civilizáció polgárainak egyik fő jellemzője.” (Uo.)

Skelly kiemeli Ernest Becker hatását, akitől szerinte Hankiss azt a gondolatot merítette, hogy az emberi élet legfőbb hajtóereje a halálfélelem, és nem egyszerűen menedék és biztonság kereséséről van szó. Az emberi cselekvés elsőrendű célja Becker szerint abban áll, hogy elkerülje a halál végzetét, és valamiképpen megcáfolja, hogy a halál az emberi élet vége. Ezzel szemben Hankiss rámutat, hogy Becker hangsúlyozta: mindennél fontosabb a társadalom és a civilizáció. A társadalom fő funkciója, létének értelme nem más, mint hogy tagjai számára értelmes szerepeket biztosítson, és feledtesse velük a létezés ürességét, életük hiábavalóságát (Skelly 2018. 1519).

A gondolattal kapcsolatban először is érdemes megjegyeznünk, hogy a hellenizmusban a sztoikus filozófia egyik legfontosabb motivációja az volt, hogy a halálfélelemtől – mely egyike a három fő emberi félelemnek – megszabadítsa az egyént. Ehhez kapcsolódóan viszont rögzítenünk kell, hogy a halálfélelem kiiktatása nem oldja meg sem a halhatatlanság problémáját, sem az élet ürességének érzését. További nehézség, hogy az értelmes szerepek biztosítása nem adja meg az egyéni létezés értelmét egyediségében véve. Hiába értelmesek bizonyos szerepek – szülő, orvos, tanár –, ha ilyen szerepek betöltése nem ad választ arra a kérdésre, „ki vagyok én?” a magam felcserélhetetlenségemben.

Hankiss maga hangsúlyozza, hogy Kierkegaard és Heidegger gondolkodásában központi állítás, hogy az ember kitér önmaga elől, tendenciájában elfedi az emberi lét problematikus szerkezetét (Hankiss 2015. 25). Itt pontosítanunk kell, mit értünk az önmaga elől kitérésen: egyrészt ez jelentheti az arra való képtelenséget, hogy az elkerülhetetlen emberi sors, azaz a halál szemébe nézzünk, másrészt jelentheti az önmagunk vállalására való képtelenséget. Min-

denesetre a haláltól való félelem mindenütt jelenvaló voltát Hankiss annyira bizonyosnak veszi, hogy erre építve szociológiai felmérések eredményeit is kétségbe vonja:

Minden tiszteletem a közvéleménykutatásé, de ez a konklúzió [szociológiai felmérés – O. Cs.] egyszerűen badarság. Kizárt dolog, hogy e 4 százalék igaz legyen. Még 44 százalék is alapos alábecslés volna. És ha 100 válaszolóból 96 valóban azt mondta, hogy nem fél a haláltól, akkor egyszerűen nem mondtak igazat. Akkor nem merték kimondani, hogy valójában hogyan is éreznek és gondolkoznak; meglehet, egyszerűen modortalanságnak tartották azt, hogy félelmeikről és a halálról beszéljenek. (Hankiss 1999. 52.)

Skelly Hankiss tévedésének tartja, hogy nem a szeptember 11-iki támadás miatt ideiglenesen, hanem véglegesen a haláltól, sőt, egy embertelen léttől kell félnünk. Mindezt viszont a háború elmúlt száz évben történt megváltozásából eredezteti (Skelly 2018. 1519. skk.). A háborús célpontokká vált emberek rettegnek a fegyverek keltette bizonytalanságtól, és egyre inkább „bunkermentálitást” alakítanak ki. „Ezzel nemcsak az életünk kerül veszélybe, hanem épp az, ami emberré tesz minket. [...] A túlélésre készülődés mentalitása (survivalism), amely a társadalmi paranoia különböző formái miatt marginalizálódottak reakciója, kezd egyre inkább szétterjedni minden emberi társadalom szövetében.” (Uo. 1521.) Hankiss mindazonáltal gyakran azt sugallja, mintha meg lehetne haladni reklámok, színes lapok történetei, szenzációhajhászása révén az ember lét korlátait:

A celebrity kultuszának, a fogyasztói társadalom „pogány mitológiájának” [...] fontosabb okai s forrásai mindenekelőtt abban rejlenek, hogy „a fogyasztói civilizáció az élet teljességét, intenzív létélményt, az emberi személyiség kiteljesedésének és a halál legyőzésének élményét, illúzióját sugározza olvasóinak”. És – láttuk – ezt többek közt azzal teszi, hogy a mindennapi emberi lényeket mitikus hősökké s görög istenekké, a mindennapi emberi életeket a felemelkedés és bukás már-már kozmikus drámájává növeli, a mindennapi emberi világot pedig mítoszok és legendák, ágaskodó fekete ménék és „lábadó szellemek”, hőroszok és „tragikus szépségek” világává varázsolja. (Hankiss 2015. 502.)

Hankiss könyve fő gondolatmeneteként próbálja kimutatni, hogy a fogyasztói civilizáció, különösen a nagy tömegeket célzó médiumok, minden frivolitásukkal és felületességükkel együtt, fontos szerepet töltenek be „a küzdelemben, amelyet az emberek, emberi közösségek vívnak az idővel, az elmúlással, halállal, azzal a félelemmel, hogy életük üresen és értelmetlenül tűnik el az ismeretlenben” (Hankiss 2015. 448). Kissé pontatlanul fogalmaz Hankiss, amikor azt állítja, hogy a könnyű műfajokban, színes magazinokban „bármennyire

hihetetlen is, az egyik leggyakoribb vagy a leggyakoribb motívum [...] a *halál*”, mégpedig tág értelemben „az élet megsérülésének vagy megsemmisülésének megannyi formáját” értve rajta (uo. 449). Általában véve mutatkozik egy kettősség Hankiss fogyasztói társadalomhoz való viszonyában, mivel egyrészt szeretetteljes, helyenként terjengős részletességgel merül el a fogyasztás pótlékfunkcióinak leírásában, miközben világosan megfogalmazza e tevékenységek látszatjellegét is. Világos, hogy Hankiss úgy véli, hiába tudatosítjuk ezeket a mechanizmusokat, ettől azok nem veszítik el hatásosságukat. Hiába vesszük észünkbe, hogy a színes-szagos fogyasztás csak eltereli valamiről a figyelmünket, ha ettől még alapvető szükségletünk marad, hogy valamivel eltereljük figyelmünket.

VI. KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban Hankiss kultúráról és civilizációról alkotott elméletét tekintettük át. Láttuk, hogy döntő előfeltevése abban a gondolatban rejlik, a megfelelő szimbolikus védőréteg vagy buborék nélkül nem vagyunk képesek az emberi létezés értelmi és érzelmi veszélyein és nehézségein úrrá lenni. Követtük, ahogy kultúra és civilizáció kérdését Hankiss funkcionális szempontból közelíti meg, és az általuk nyújtott teljesítményt ősréginek tartja, mely a megfelelő, szintén ősrégi tapasztalatokra válaszol. Első lépésben rekonstruáltuk Hankiss elképzelését a kozmoszbeli idegenség emberi állapotát szemügyre véve. Ezt követően elemeztük azt a gondolatot, hogy a kultúra és civilizáció ennek az idegenségnek a feloldását nyújtáná.

Kritikai összegzésként kiemelhetjük, hogy, szemben Hankiss érvelésével, kulturális termékek fogyasztását, befogadását nem lehet lélektani, metafizikai szükségletek kielégítésének funkciójára redukálni. Ebben az értelemben a kultúra lényegesen különbözik a biológiai, fiziológiai szükségletektől. Ehhez kapcsolódik a funkcionalista megközelítések elvi szinten felmerülő problémája, ami következménye annak, hogy a kulturális termékeket szimbolikus védőpajzsnak tekinti. Ilyen megközelítésben nem lehet különbséget tenni a kulturális termékek különböző szintjei között, és esetlegesen lényeges eltéréseiket sem lehet jól figyelembe venni. Másként fogalmazva, Hankiss nem tud különbséget tenni populáris művészeti alkotások és magasművészet között (szappanoperák és Tarr Béla filmjei között).

Végül Hankiss meggyőződése, miszerint mindenkinek szüksége van populáris kultúrára azok miatt az illúziók miatt, melyekben részesítenek minket, azért nem tartható, mert ha reflektálunk arra, hogy ezek valójában csak illúziók, amik nem tudják megváltoztatni azt, amivel kapcsolatban illúziók (pl. az emberi halandóságot), akkor időpocsékolás velük foglalkozni. Mindennek fényében Hankiss kultúraelméletében alapvetően fontos szempontnak tart-

juk az egzisztenciális tapasztalatok figyelembevételét, viszont ezt, Hankisson túllépve, ki kell egészítenünk a művészet és kultúra önmagában vett, nem funkcionális teljesítményének meggyőző elemzésével.

IRODALOM

- Assmann, Aleida 2006. *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen*. Berlin, Erich Schmidt Verlag.
- Freud, Sigmund 1982. Rossz közérzet a kultúrában. Ford. Linczéni Adorján. In Sigmund Freud *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327–405.
- Csikszentmihályi Mihály 1991. *FLOW. Az áramlat. A tökéletes élmény pszichológiája*. Ford. Lengédy Edit. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Danto, Arthur C. 1992. *Beyond the Brillo-Box*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- Dosse, François 1996. *Geschichte des Strukturalismus*. I. köt. Hamburg, Junius.
- Fiedler, Leslie 1999. *A New Fiedler Reader*. New York, Prometheus Books.
- Fuhrmann, Manfred 2002. *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart, Reclam.
- Han, Byung-Chul 2021. *A szép megmentése*. Budapest, Typotex.
- Hankiss Elemér 1971. *Strukturalizmus* 1–2. Budapest, Európa.
- Hankiss Elemér 1979. *Társadalmi csapdák*. Budapest, Magvető.
- Hankiss Elemér 1985. *Az irodalmi mű mint komplex modell*. Budapest, Magvető.
- Hankiss 1997a. *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlata*. Budapest, Helikon.
- Hankiss Elemér 1997b. A félelem és a társadalomtudományok. *Mozgó Világ*. 23/7. 63–80.
- Hankiss Elemér 1999. *Proletár reneszánsz. Tanulmányok az európai civilizációról és a magyar társadalomról*. Budapest, Helikon.
- Hankiss Elemér 2008. *Ikarosz bukása. Lét és Sors az európai civilizációban*. Budapest, Osiris.
- Hankiss Elemér 2012. *A Nincsből a Van felé. Gondolatok az élet értelméről*. Budapest, Osiris.
- Hankiss Elemér 2014. *A befejezetlen ember*. Budapest, Osiris.
- Hankiss Elemér 2015. *Az ezerarcú én. Emberlét a fogyasztói társadalomban*. Budapest, Helikon.
- Hansen, Klaus P. 2011. *Kultur und Kulturwissenschaft*. Tübingen–Basel, A. Francke.
- Herder, Johann Gottlieb 1983. *Értekezések – levelek*. Ford. Rajnai László. Budapest, Európa.
- Huyssen, Andreas 1986. *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington/IN, Indiana University Press. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-18995-3>
- Jäger, Werner 1946. *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. I. köt. Oxford, Basil Blackwell.
- Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor 2018. Az ezerarcú én – az ezerarcú szimbólum. In Takács M. József (szerk.) *Hankiss Elemér-Emlékkönyv*. Budapest, Helikon.
- Lyotard, Jean-François 1993. A posztmodern állapot. Ford. Angyalosi Gergely. In Jürgen Habermas – Jean-François Lyotard – Richard Rorty *A posztmodern állapot*. Budapest, Osiris. 7–145.
- Lüddeman, Stefan 2010. *Kultur. Eine Einführung*. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften.
- Malpas, Simon 2005. *The Postmodern*. London – New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203307120>
- Malpas, Simon 2010. Postmodern. In Rosi Braidotti (szerk.) *The History of Continental Philosophy. Volume 7. After Poststructuralism: Transitions and transformations*. Chicago, University of Chicago Press. 11–31.
- Moebius, Stephan – Dirk Quadflieg 2011. Kulturtheorien der Gegenwart – Heterotopien der Theorie. In Stephan Moebius – Dirk Quadflieg (szerk.) *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden, VS Verlag. 11–19. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92056-6_1

- Olay Csaba 2020. *Művészet és tömegkultúra. Frankfurti iskola, Hannah Arendt és a következmények.* Budapest, MTA Doktori értekezés.
- Pradel, Jean-Louis 2002. *A jelenkor művészete.* Ford. Tészabó Júlia. Budapest, Helikon.
- Reese-Schäfer, Walter 1995. *Lyotard.* Hamburg, Junius.
- Schulze, Gerhard 1993. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart.* Frankfurt – New York, Campus.
- Skelly, James Malachy 2018. Hankiss „fogkréme” ma – a jelenkori háború és az én egzisztenciális válsága. Ford. Szalai Éva. *Magyar Tudomány.* 179/10. 1515–1523.
- Sümei István 2015. „Saját kényemre, szabadon” – Hankiss Elemér filozófiai munkáiról. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle.* 27/3–4. 131–140. (<http://buzsz.c3.hu/150304/02.1birsu-megihankiss.pdf> – utolsó letöltés: 2024. 05. 07.)
- Taylor, Charles 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Volkman, Ute 2007. Das Projekt des schönen Lebens – Gerhard Schulzes „Erlebnisgesellschaft”. In Uwe Schimank – Ute Volkman (szerk.) *Soziologische Gegenwartsdiagnosen I.* Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften. 75–89. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90736-9_5
- Welsch, Wolfgang 2008. *Unsere postmoderne Moderne.* 7. kiad. Berlin, Akademie Verlag. <https://doi.org/10.1524/9783050061627>

A tudat alkonya

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16326>

„Már délután olyan furcsa volt az ég / rám tört megint egy csomó emlék” – szól a Trabant zenekar száma.¹ Vajon miért oly furcsa az ég délután? És miért törnek ránk az emlékek? Persze ez csak egy dal, talán nincs is jelentősége a filozófiai gondolkodás számára. Számtalan délután volt, van és lesz, furcsa éggel és ránk törő emlékekkel, vagy éppen nélkülük. Úgy tűnhet, egy ilyen szubjektív benyomás megéneklése nem visz közelebb a délután tapasztalatának általános formájához, így nem lehet forrása fogalma megalkotásának sem.

És mégis, érezzük, hogy a szöveg valamit megszólaltat egy alapélményből. Hogy olyasmire irányítja rá a figyelmünket, ami felett általában elsikkadunk, ám most mégis ismerősnek tetszik. Mindez felvet néhány kérdést. Miért kapcsolódik össze az ég, a délután és az emlékezet? Egyáltalán micsoda egy délután, miképpen adódik számunkra? Mi teszi lehetővé bármely napszak tapasztalatát? Vajon meg tudjuk-e ragadni lényegüket, vagy ezek inkább csak afféle keretek, melyekbe – jobb híján – az élményeinket beilleszthetjük?

I. DÉL UTÁN – AZ INTERVALLUM MEGHATÁROZATLANSÁGA

Kezdjük az elején. Nyilvánvaló, hogy a délután esetében maga a kifejezés kínálja a meghatározást. Az az időtartam, mely déli 12 óra után következik. A kezdete tehát rögzített, a vége viszont nyitottnak tűnik. Ámde tudjuk, hogy a délutánt az este követi, melynek beálltát az alkony jelzi, így végül is a délután addig tart, amíg lemegy a Nap. Ez az időpont napról napra változik, ezért különféle naptárak, tájékoztatók jelzik, mikor van éppen napnyugta. Ezáltal a déli kezdet a folyton változó, mégis pontosan meghatározható véggel összekapcsolva egy hosszabb-rövidebb, ám mindig mérhető időintervallumot ad. Ha tehát a délutánt azonosítjuk a saját hosszúságával, előttünk áll a definíciója: a déltől napnyugtáig

¹ A dal címe *Már délután*, a szövegét Kecskés Kriszta és Vető János írta, a zenéjét Hunyadi Károly szerezte.

terjedő időszak, az a néhány óra, mely beékelődik a nap közepe és az este közé. Úgy tűnik, megkaptuk, amit kerestünk, a többi napszak meghatározása is hasonlóképpen történhet.

Ugyanakkor mégis hiányérzetünk támadhat. Egyrészt Bergson nyomán mondhatjuk, hogy e megközelítés az időt egyoldalúan térbeliesíti, s ennek folytán elvéri annak tartamosságát (*durée*), a lefolyás dinamizmusát, a tényleges tudati tapasztalatot (lásd Bergson 1990. 112 skk.). Másrészt már e definíció is túlmegy a pusztá mérésen és a tisztán tudományos megközelítésen, hiszen csillagászati-kozmológiai értelemben végül is nem beszélhetünk napszakokról. A Föld forog a saját tengelye körül, ezért egy adott pontján úgy látjuk, mintha a Nap bejárná a maga pályáját, ez azonban csak látszólagos mozgás, amint az Kopernikusz óta ismeretes. Valójában nincs semmiféle délután a kozmoszban, csak emberi perspektívából beszélhetünk róla. Ráadásul a Föld különböző pontjain máskor és máskor észlelhető, a jelenség tehát az emberi életvilághoz utal bennünket. Az időtartam egzakt meghatározása épp azért fontos az emberi közösségek számára, mert az idő mérése kezelhetővé teszi e viszonylagosságot, és elősegíti az emberi cselekvések, programok összehangolását. A délután általa illeszkedhet be a mindennapi élet szervezésébe, a nyelvhasználat pedig megkönnyíti az időben való tájékozódást. Bizonyos vallások például számon tartják a dél elmúltát vagy az este beálltát, mivel törvényeik ehhez igazodnak.

Ámde biztos, hogy kielégítően határoztuk meg a dél és az este, a kezdet és a vég fogalmát? A túlzott pontosság mintha elvétené a fenomént, és pontosan ezért nem lenne elég pontos. Ugyanis nem feltétlenül pont 12-kor van dél, hanem úgy a nap közepe tájékán, ebédidő körül, az este pedig nem mindig a napnyugta pillanatában kezdődik. Ez emberenként, szituációnként, kultúránként változhat, részben függetlenül a Nap állásától. Ezért helyesebb azt mondani, hogy a délután kétszeresen is meghatározatlan, mert sem az eleje, sem a vége nem egy konkrét időpont, hanem inkább olyan időszakasz, melyet nagyjából érzünk és felbecsülünk, már ha egyáltalán reflektálunk rá. A délután emberi megélése tehát igazodik ugyan valamelyest a természet törvényeihez, azonban a tapasztalat és a nyelv síkján az egymásba átfolyó, egymást részben átfedő napszakok rendjébe simul, a „helye” így folytonos változásban és viszonylagosságban van. Sőt, éppen maga a reflexió törli meg a folytonos változást, azt, ahogy a napszakok észrevétlenül átcsúsznak egymásba, ahogy tehát a teljes napot a maga nyers, eleven tapasztalatán keresztül a reflexiót megelőzően átéljük. Ha pedig ez így van, úgy a tudat körülhatárolt tárgyává válva a délután vagy más adott napszak eredeti fenoménje szinte már el is tűnik a szemünk elől, de legalábbis módosul, mert elsikkad a meghatározatlansága, képlékenysége, észrevétlen beleolvadása más napszakokba.

És mi a helyzet ama furcsa éggel és a ránk törő emlékekkel? A délután ilyen-olyan kimérése bármily hasznos vagy éppen rugalmas is, önmagában nem tud ezekről számot adni, hiszen hiányzik belőle a tapasztalásnak azon vetülete, melyet a fenti dal szólaltatott meg. Ennek megértése érdekében tovább kell hát lépniünk.

II. FÉNYEK, TEREK, ÉRZÉKISÉG

Egy napszak ugyanis nem pusztán időtartam, de fények, színek és más érzetek kavardása is, nemkülönben a térbeliség sajátos tapasztalata és újjáalakulása ezek alapján. A Nap pályája, a megfelelő évszak és az aktuális időjárás változó fényviszonyokat eredményez, egyszer felhőtakarót, másszor tündöklő sugarakat, az ég olykor megmutatkozik, máskor elrejtőzik előlünk. Így a délután sem csak az időbeliségből bukkan elő, hanem a vizualitásból is, egy nem-tárgyasuló látványból, melyet a csillagászati helyzet, a légköri állapotok és még sok minden egyéb (földrajzi viszonyok, civilizáció) határoz meg. Noha maga nem látható, mégis a dolgok, a világ meghatározott láthatóságát segíti elő. Végül is a világ mindig valamilyen napszakban mutatkozik meg tekintetünk számára, a nappal vagy az éjszaka, a hajnal vagy az alkony szükségszerűen esetleges feltételei a világ feltárulkozásának, ezáltal a dolgok, folyamatok megjelenésének is. Nincs „napszakmentes” perspektíva, noha a tárgyiasító szemléletben az elgondolt világ nélkülözi e vonatkozásokat, mivel e szemlélet semlegessége elfedi a tényleges tapasztalat effajta lehetőség-feltételeit. A napszak vizualitása ugyanis speciális, nemcsak a tekintetben, hogy nem-tárgyasult látványhorizontként mutatkozik meg az égen és a földön, hanem annyiban is, hogy nem pusztán a dolgok megjelenésének, láthatóvá válásának feltételét jelenti általában, hanem a színek és a fény-árnyék sajátos tónusát is, mely megteremti a nap adott szakaszának vizuális arculatát. Mintha a napszakok a világ festményszerű oldalát mutatnák meg, egy olyan képet, melyben bármiféle alakzaton átragyog a kolorit, az árnyékolás, a körvonalak sajátos mivolta.

A nap múlása, a napszakok váltakozása ugyanakkor e fényességet és színességet, a világ adott látványát szintúgy a rejtőzködés és megmutakozás kettős játékával, egymásba fonódásuk által állítja eléink. Olykor észrevehetővé válik egy délután a világ-háttérből előlépve, míg máskor visszahúzódva szinte észrevétlen marad az általa előtérbe állított világ-látvány mögött. Előtűnik és eltűnik, felmutatja, majd elrejtő ön magát vagy a világot. Előfordul, hogy éppen a seszínű egyhangúságban mutatja meg magát, a környezetükből ki nem bontakozó dolgokban. A téli délutánok kilátástalan szürkésfehérségében, mikor mintha nem lenne időmúlás, és a felhők olyanok, akárha önmagukba folynának bele, hisz selymes, habzó tolulásuk közepette nem haladnak semerre. Ilyenkor a délutáni ég mintha az égi délutánt hozná közelebb, és e mozdulatlanságban felsejlik a világ tovaáramlása. Mikor a fények, a színek, a lefojtott napsugár késleltetnek valami elodázhatatlant, melynek talán nincs is pontos neve.

Máskor a tavaszi vagy nyári verőfény éppenséggel elrejtő előlünk. Elbújik a színek és a fény játéka által megképzett terekben, a jól elkülönült tárgyakban. Mert oly éles kontúrokkal rajzolódik ki minden, hogy paradox módon a világ zavartalan láthatósága, szinte ijesztő transzparenciája valósággal szemet szűrva kitakar minden egyebet. Pedig, ha elbújva is, de ekkor is ama délután veti eléink

a növekvő árnyékokat a földre, a fákra és az épületekre, e rejtekező napszak vonalkázza bele arcunkba az idő múlását.

A délután színeihez, fényeihez hangok, szagok és ízek társulnak, együttesen adva a napszak komplex érzéki telítettségét. Előfordulhat, hogy sajátos illata és zamata, a levegő finom rezgése, mely átjárja testünket, felülírja az elénk táruló látványt. Vagy éppen ezek hívják elő, és a színek, fény-árnyékok, körvonalak ebbe az affektív közelségbe illeszkednek bele. Minden napszak érzetek sajátos együttese.

III. HANGULAT ÉS HORIZONT, TESTISÉG ÉS ÉRZÉKI MEZŐ

Egy napszak egyfajta hangulat is, lélekállapot, akár függetlenül az óra állásától. Nem annyira a tapasztalat tárgya, mint inkább horizontja, mely meghatározza a tapasztalatot, noha jobbára rejtett formában. Körülöleli, átjárja a napi tevé-
vés ismétlődő egyformaságát, az ünnepeket és a hétköznapokat, kitölti a világ-
megélést, miközben háttérben marad. Belőle válnak ki a tapasztalat tárgyai és
alanyai, emelkednek ki az érzékelések, érzések, gondolatok és történések, me-
lyek aztán vagy megtapadnak a tudatban, vagy csak tovasodródznak a világ újabb
és újabb megélése felé.²

Merthogy sokszor úgy illan el egy délután, hogy szinte észrevétlenül ránk
esteledik, olyan, mintha nem is lett volna, mégis volt, a maga hiányával volt „je-
len”, az elszaladásban, eltűnésben. Nem saját létén, csupán felvett alakzatain
keresztül adott hírt magáról, beleolvadt a munkába, a beszélgetésbe, az utazásba
vagy egy ólmos fáradtságú alvásba.

Máskor viszont a horizontból az élmény középpontja felé sodródik, s szép las-
san a tudat előterébe kerül. Vagy egyenesen előtör, és húsunkba vágva különös
testi állapotokat kelt bennünk. Megjelenik a bőrünkön és a tagjainkban, a jár-
sunkban vagy a beszédünk tempójában. Végül is minden napszak a testiség egy
különös formája is, ha tetszik, kívülről behatol a testbe, hogy aztán belőle újra
kiáradjon egy testen túli tágasság, a *világ testet öltése* felé. Egy-egy napszak sajá-
tos hangulatot áraszt, amely átragad ránk, s ez visszafelé átfesti az egész világot,
mint amikor például a reggel frissessége átjárja a testünket és a világtapasztalá-
sunkat, s e frissesség a világot magát is üdévé, frissé változtatja. E sokszor átélt,

² Közismert, hogy a hangulat, hangolt-lét (*Stimmung, Gestimmtsein*) Heidegger korai főmű-
vének, a *Lét és idő*nek egyik alapfogalma (lásd pl. 29. § és 68. b. §), mely nála is összefüggésben
áll az időbeliséggel. Ennyiben a napszakok hangulat-aspektusának kiemelése támaszkodik
az ő belátásaira, s egyben ki is egészíti azokat (lásd Heidegger 2006. 134 és 339 skk., illetve
Heidegger 1989. 269 és 556 skk.). Ugyanakkor a hangulat fenomenológiai elemzése megje-
lenik már Husserl kéziratok szövegeiben is, így a *Studien zur Struktur des Bewusstseins* címmel
összegyűjtött, 1896 és 1925 között keletkezett írásokban (lásd pl. Husserl 2020. 59 skk. és 171
skk.). A hangulat husserli fenomenológiájához lásd Fisette 2021 (különösen 226 skk.).

mégis különös élményegyüttesben a napszakot immáron nem horizontálisan, hanem mintegy „vertikálisan” tapasztaljuk, saját testünk „kerülőútján” át a testünkől kiáramló újfajta, affektív világszerveződésben, a minket körülvevő környezet újjáalakulásában.

Ebben az újra testet öltött világban aztán létezésünk egyedi, újfajta formái rajzolódhatnak ki, minden egyes napunk minden egyes szakasza tehát erre is hatással van. A reggel, a délelőtt vagy a délután így nemcsak a világ, de vele összefonódva életünk sajátos stílusa is. Kiterjed ránk és mi is órá. Kölcsönösen átjárva egymást nem annyira *bennük* vagyunk, hanem végső soron olyanná, egy kicsit talán *azzá* is válunk. Nappalivá és éjszakaivá, délelőttivé és délutánivá és így tovább. Ebben az egymásba vetülésben a napszak ideje több, mint intervallum és érzékiség, mert a világ színes vagy színtelen, fényes vagy homállyal teli mivolta olyan *állapotokat*, *helyzeteket* és *viszonyokat* hoz létre, melyekbe mi magunk is beletartozunk. A világ, ahogy a napszakok révén adódik, végső soron talán nem is létezőkből vagy éppen folyamatokból áll, hanem *együttállásokból*, *közlegekből*, *érzéki mezőkből*, melyekből tudat és lét differenciálódik.³ Kora délutáni ücsörgés egy kávéház teraszán tavasszal – mindez tulajdonképpen nem dolgok, folyamatok, cselekvések rendszere, hanem olyan egész, melyet e sokfajta elnevezés egyike sem tud pontosan eltalálni, legfeljebb megközelíteni.⁴

Gondoljunk most Condillac nevezetes szobrára, mely az *Értekezés az érzetekről* szövegében jelenik meg! Midőn kezdetben csupán a szaglásra volt korlátozva, önmaga számára egy volt a virágillattal, melyet beszippantott. Nem volt még távolság érzékelése és érzéklete között, léte feloldódott benyomásaiban (Condillac 1976. 19). Talán ha mi is képesek lennénk egy olyan fenomenológiai redukcióra, mely hasonló alapállást hívna elő, úgy a testet öltött egzisztencia és a napszak egymásba vetülése átélhetővé válna. Ha mi is ott „szobroznánk” a délutánban a nap lenyugvásáig, miként Szókratész tette ama nevezetes lakomát megelőzően (Platón 2005. 28–29 [174d skk.]), úgy tapasztalható lenne, ami amúgy csak a képzelet birodalmában lehetséges. Anonim benne-létezéssel a délután közegében, ebben az érzéki mezőben egy nem-intencionális aktus révén, miközben a tudat tartózkodna a tételezésektől és a szembenállástól, ám megőrizné önmaga mélyén a figyelem egy különös módját.⁵

³ A közeg fogalmához lásd Gibson 2019. Vö. ehhez Seregi Tamás *A földről* című írását. Merleau-Ponty pedig így ír: „Eredendően nem dolgokat érzékelünk, hanem elemeket [...], világ-sugarakat (*rayons du monde*), a dolgokban a dimenziót, a rajtuk keresztül megnyíló világot...” (Merleau-Ponty 2001b. 267, illetve Merleau-Ponty 2006. 244, vö. Szabó 2005. 33 sk.)

⁴ Hasonló a világ és a dolgok húsához (*chair*) Merleau-Pontynál, vagy a szenzualitás által megnyitott, mindent átjáró érzéki elemhez Alphonso Lingisnél (lásd pl. Merleau-Ponty 2001b. 170 skk., illetve Merleau-Ponty 2006. 148 skk. és Lingis 2021. 182).

⁵ Merleau-Ponty ír arról, hogy az észlelés eredendő szubjektuma egy világban elmerülő anonimitás, általánosság, néma (jelen)lét, mely ugyanakkor visszatérés önmagához tisztá különbözősként/távolságként (*écart*) (lásd Merleau-Ponty 2001b. 251, 294, illetve Merleau-

Ehhez hasonlót tár elénk érzékletesen a Gaston Bachelard térpoétikai szövegeiben kidolgozott módszer, a *képzelet és az ábrándok fenomenológiája* (Bachelard 2011). Ennek segítségével magunk elé vetíthetjük a képzeletben megjelenő napszakokat és eseményeket, tereket és időket, melyek úgy simulnak bele a napba, hogy még a megfigyelő tekintetét is nélkülözik. Mondjuk, egy elképzelt délutánt egy ember nem járta erdőben, magára hagyott kertben, vagy egy rég lezárt épületben az alkonyt a maga hétköznapi történéseivel, melyek nem állnak össze elmondható, kerek történetté. Az idő emberi tanúsítást nélkülöző folyását a maga semmisségeivel és drámaival, állapotok, helyzetek és viszonyok, konstellációk és közegek önmagára záródó világát.

IV. TESTET ÖLTÖTT IDŐ

Vegyük most szemügyre a délutánra következő alkony és a közelgő éjszaka tapasztalatát! Condillac fent említett szobra, miután a tapintás már megtanította látását a külső dolgokról ítélni, valósággal megdöbben, mikor szembesül a nappal éjszakába fordulásával, és ennek hatására alakul ki benne az időtartam ideája (lásd Condillac 1976. 240 skk.). A napszakváltás ez esetben tehát nem egyszerűen egy tetszőleges ideát vagy ideamódosulást kelt, hanem egyenesen az idő fogalmának geneziséét eredményezi. Úgy tűnik, az éjszaka élménye nemcsak a maga empirikus sokféleségében, nemcsak mitológiai vagy művészi ábrázolásmódjában lehet érdekes, hanem filozófiai relevanciára is szert tehet. Merleau-Ponty így ír erről: „nem egy előtttem fekvő tárgy, hanem beburkol engem, az összes érzékemen keresztül belém hatol, fojtogatja emlékeimet és majdhogynem eltörli személyes azonosságomat.” (Merleau-Ponty 2011a. 328, illetve Merleau-Ponty 2012. 310.) Az éjszaka s vele együtt a többi napszak sem dolgok, de nem is csupán a világidő emberileg szemlélt szakaszai, hanem olyan élet- és világszituációk, melyekből sajátos tudat- és létmódok fakadnak.⁶

A délután például kevésbé olvasztja magába a dolgokat, mint az éjszaka, inkább kiárasztja magából, ámde ugyanúgy körülölel minket, mint amaz, hogy a világ, a létezés egy szintű meghatározott stílusát adja nekünk. Elnevezése dacára ugyanakkor létét az is meghatározza, amit megelőz, nevezhetnénk akár „estelőttnek” is, mert az estébe hajlik, így a közeledő alkonyat és éjszaka sej-

Ponty 2006. 225, 275). Amit itt a szerző az észlelés kapcsán ír, az átvihető a napszakokban testet öltő idő tapasztalatára is.

⁶ Husserl a mérhető, *objektív idővel* együtt az ún. *világidőt* (*Weltzeit*) is a fenomenológiai redukció hatálya alá esőnek tartja (lásd Husserl 1969. 124, illetve Husserl 2002. 152). Heidegger nyilvános időről (*öffentliche Zeit*) beszél, ami a gondoskodás tárgya, s amelyben a dolgok utunkba kerülnek. A nappal és az éjszaka változását alapvetően az eszközök és tárgyak időbelüliségéhez (*Innerzeitigkeit*), illetve a mérés és az időszámítás jelenségeihez kapcsolja, így leválasztja az emberi létező alapvető időbeliségéről (lásd Heidegger 2006. 411 skk., illetve Heidegger 1989. 653 skk., vö. Heidegger 2001. 323 skk.).

telmével telített.⁷ Ez a hajlás, ez az átáramlás az utána következőbe megszabja a napszak értelmét, mivel a nappali létezést az éjszakaival kapcsolja össze, a világosságot a sötétiséggel, a létezők világát az éjféketeség alaktalan masszájával, a különállást eredményező kiáradást az egybeolvasztó megsemmisülés közegeivel.⁸ És természetesen az ébrenlét világát az *alvás*ával, melyről Merleau-Ponty másutt azt írja, hogy akaratomon kívül állva mintegy „eljön” hozzánk, leereszkedik ránk, ha testhelyzetünkkel imitáljuk, akárcsak a dionüszoszi misztériumok résztvevői istenüket. Az utánzás, a tettetés révén az elaludni vágyó jóformán tekintet és gondolatok nélküli tömeggé, masszává válik, aki csupán „az érzékek névtelen virrasztása (*vigilance anonyme des sens*) révén van a világon” (lásd Merleau-Ponty 2001a. 191, illetve Merleau-Ponty 2012. 188).⁹ Ámde miként Dionüszosz Hadésszal áll kapcsolatban, ha ugyan nem azonos vele, mint Hérakleitosz utal rá, úgy Hésziodosznál Hüpnosz és Thanatosz, az alvás/álom és a halál istene testvérek, egyaránt az Éjanya (Nüx) gyermekei (lásd Hérakleitosz 1992. 32, [B 15]; Hésziodosz 1974. 13 [211 skk.]).¹⁰ Ebben az *eljövetelben* az éjszaka és az alvás a halálhoz és az időhöz kapcsolódik.

Mindezek alapján előttünk áll az *időtudat* genezisének egyik forrása az alkonyat tapasztalatából, melyre alapozva felvázolható egy napszakokból kibomló *ontológia* is, mely a közeg, az együttállás és az érzéki mező fogalmaival operál. Az emlékezet délutáni ébredése, azok a bizonyos ránk törő emlékek most válnak érthetőbbé, nemkülönben az elvesztegetett idő vagy az oly messzire távolodott délelőtt feletti merengés. Az időtudat létrejöttének magyarázatát tehát a korábbi időfenomenológiai elméletekhez képest ki kell egészítenünk a napszakok konkrét tapasztalatával. Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas és mások gondolatai mellett és belőlük kiindulva számot kell vetnünk a reggel és a délután, az alkony és az éjszaka élményével. A nap múlásának nem pusztán csillagászati értelmezésével, hanem elementáris, nyers tapasztalatával és világformáló erejével.¹¹

⁷ Amiképpen Merleau-Ponty ír az előtttem álló este és éjszaka horizontjáról (lásd Merleau-Ponty 2001a. 475, illetve Merleau-Ponty 2012. 446).

⁸ Bachelard épp a hó fehér masszájáról ír hasonlóképpen (lásd Bachelard 2011. 57).

⁹ Érdekes összevetni az érzékek itt jelzett „anonim virrasztását” a fent említett néma jelenléttel, a tiszta különbözőséggel, mely a kései Merleau-Ponty szerint az észlelés eredendő alanya. Mintha Az *észlelés fenomenológiájának* elalvója szolgálna mintául A *látható és a láthatatlan* észlelő szubjektivitása számára, vagyis mintha az az állapot válna a *vad észlelés* előképéül, melybe ébrenlét és elalvás határán kerülünk. Így a napszakok is mintha ehhez hasonló állapotban válnának tulajdonképpen megtapasztalhatóvá.

¹⁰ Az éjszaka elemi tapasztalatának csodás leírása található Hermész isten megjelenésével összefüggésben a nagy ókortudós, Walter F. Otto szövegében (lásd Otto 2002. 151 skk., vö. Kerényi 1984. 58 skk.).

¹¹ Lévinas a *Jelentés és értelem* című szövegében írja, hogy „a reggel és az este tapasztalata beleolvad abba a jelentsébe, amellyel a lét egésze számunkra felruházódik” (lásd Lévinas 1997. 46). A reggel tapasztalatához lásd még Merleau-Ponty 2001b. 56, illetve Merleau-Ponty 2006. 49.

Ha ugyanis visszatérünk az idő tagolásához, úgy azt látjuk, hogy a napok, hetek, hónapok és évek rendje nem csupán az idő praktikus felosztását és a datálhatóságot jelenti, nem csupán a természeti világ leképeződését a kulturálisba, hanem mintegy „belefolyik” az idő tapasztalatába. A Nap, a Hold és a Föld változásai nemcsak az idő mérését teszik lehetővé, hanem egyúttal az időtudat formálódásának közegeként is működnek. A „valamettől” és a „valameddig”, az „előtt”, az „után” és a „között”, az „egyszerre” és az „egymásután” és így tovább – ezek mind-mind olyan határozományok, melyek nem kizárólagosan a világgal szembeállított tudat saját természetéből következnek, hanem a világgal összefonódott tudatban merülnek fel kölcsönös alakulásuk alakító momentumaiként. Tehát a világ időbeli léte, a földi élet fakticitása a Naprendszerben nem csupán a tudat tárgyai, tartalmai, hanem *a tudatot strukturáló jelenségek*, miközben ezek maguk a rájuk irányuló tudat által mutatkoznak meg. A napszakok így mintegy beleíródnak a tudatfolyam szerveződésébe, alapvetően meghatározzák annak törvényszerűségeit, s nem pusztán a nélkülük is megszerveződő, önmagának törvényeket adó tudatélet esetleges tárgyai vagy horizontjai. Nemcsak megjelenő tartalmak, időanyagok, hanem szervező mozzanatok.¹²

Az égitestek a maguk természetiségeivel tehát nemcsak az emberi kultúra, hanem az egyéni élettörténet összefüggésébe is belépnek, ezáltal a ciklikus és a lineáris, a világ- és életidő összekapcsolódik. Talán megkockáztatható a kijelentés, hogy az általában vett időtárgyak eksztatikus-intencionális adottságaival szemben a napszakok, a holdciklusok és az évszakok mintegy az *idő testének* részeit alkotják, melyekben e testet öltött idő „pathétikus önadódása” megy végbe, hasonlóan az *élet* Michel Henry által leírt önaffectiójához, önmagát fenomenalizálásához (lásd Henry 2013. 62). A délutánnal és társaival nem mi megyünk az időhöz, nem belőlünk fakad fel, nem mi konstituáljuk, hanem ő jön el hozzánk – miként az alvás és a misztériumi istenség.¹³ Az alkonnyal, az estébe

¹² Merleau-Ponty a *Zeitmaterie Zeitformra* tett hatásáról ír (lásd Merleau-Ponty 2001b. 235, illetve Merleau-Ponty 2006. 207). Merleau-Ponty időfilozófiájához e tekintetben is lásd Szabó 2005. 76 skk. Az időanyag és az időforma elkülönítésének problémáját már maga Husserl is érzékeli, s az *Analysen zur passiven Synthesis* lapjain önkritikusan szövé is teszi (lásd Husserl 1966. 128, vö. Ullmann 2010. 223). A lefolyása tartalmától elvonatkoztatott, saját rendjére redukált időbeliség Sartre szerint az önmagában való időbeliség (*temporalité en soi*) kész totalitásával dermed, s elvész belőle a lényegi, semmítő momentum (lásd Sartre 1943. 183, illetve Sartre 2006. 197). Mindehhez hozzátehetjük, hogy a dolognak természetesen van egy nyelvi, fogalomképzési vetülete is. A sötétség és a világosság, az árnyék és a fény a gondolkodásra használt általános metaforákhoz tartozik, egyetemes szimbólumok, melyekben a nyelv kifejez valamit a nappal és az éjszaka alaptapasztalatából. Figyelemre méltó például, ahogy Husserl *Időelbádásai*ban az alámerülő múltfázisok üres retencionális tudatának *sötétségéről* beszél, vagyis az alkony, a naplemente, a sötétülés képét alkalmazza az időtudat egyik legalapvetőbb mozzanatára (lásd Husserl 1969. 26, illetve Husserl 2002. 38). Husserl időfilozófiájának néhány problémájához lásd pl. Tengelyi 2007. 125 skk., illetve 157 skk., Ullmann 2012. 91 skk., Sajó 2014. 91 skk., Komorjai 2017. 103 skk.).

¹³ Úgy vélem, ez az a – Merleau-Ponty által említett – nem konstituált „jelen-mező” (*champ de présence*), melyben személyes kapcsolatba kerülök az idővel, annak folyásával, s amelyben

hajlással, a sötétség beálltával az idő nyújtja nekünk vagy vonja meg tőlünk a fenomenének adódását, feltárhatja magát, de vissza is téríthet önmagunkba. Az idő eljövetele a napszakokban így nemcsak az alvással és a halállal rokon, de az élettel is, melyről Henry azt írja, hogy a születéskor mintegy eljön hozzánk és ránk talál (Henry 2013. 68). Ez az önadódás az idő „testében”, „húsában”¹⁴ végbememő önmagára visszahajlásban megy végbe, vagyis az időtagolódások időtudatot generálásában, mely lehetővé teszi a további időkonstitúciós tevékenységeket.

V. A TUDAT ALKONYA

Ha a lombok az est arany hamvába hűlnek,
kezdődik a kihunyt tisztáson majd az ünnep...
(Mallarmé 1876; Mallarmé 1990. 39.)

Belátható, hogy a saját élet kezdetére és végére, általában az életidő teljességére irányuló reflexiót időben megelőzi a reggel és az este tapasztalata, a növekvő és a fogyó Hold látványa, az évszakok egymásra következésének észlelése. E triviális ténynek nagy hordereje van fenomenológiai szempontból. Ugyanis ez azt jelenti, hogy mielőtt saját születésünk és halálunk felnőttként tudatosulna bennünk, előbb gyermeki szemünk láttára hal meg és születik újjá naponta a Nap, havonta a Hold, évente a Föld. Ez utóbbiak a Nap által megnyitott időbeli perspektívát szélesítik tovább, a napokat hetekké, hónapokká, évekké szöve, hogy azután mindez a születés és halál közt kibontakozó életidőig, vagy éppenséggel a keletkezéstől a pusztulásig tartó világidőig táguljon az időtudatban.

Mindez azt is érthetővé teszi, hogy miképp lehetséges az, hogy egyetlen napunk valamiképp életidőnk egészét megjelenítheti, s a napi léptékű időtapasztalatunkban úgyszólván egy teljes élet pereg le előttünk az ébredéstől az elalvásig. Másfelől, mivel egyetlen napunk így kicsiben éveket, évtizedeket mintáz, az is előfordul, hogy életünk különböző idejű eseményeit, melyek életutunkon szétszóródva találhatóak, egy nap összesűrítve vagy megkeverve idézi meg. A napszakok vagy akár egy egész nap hangulata távoli napokat vonzhat magához, vagy éppen közeliakat taszíthat messzebbre. Egzisztenciánk időbe szövődése folytán megmutatkozhatnak egy adott nap rejtett vonatkozásai más napokkal. Mondjuk, a tegnapi reggel egy eljövendő idő ígéretével kecsegtetett, a mai délután egy rég tovatűnthez kapcsolódik, a holnapi éjszaka pedig talán egy sosemvolt hajnal szagát hozza majd felénk. Merthogy a nap és napszak lefutása visszatér napról napra, noha mindegyik önmagát adja. Az egymásra következés

megtanulom, mi maga az elmúlás és az átmenet (lásd Merleau-Ponty 2001a. 474 skk., illetve Merleau-Ponty 2012. 445 sk.).

¹⁴ Merleau-Ponty az idő húsát (*chair du temps*) az idea és a lényeg alatt meghúzódó tapasztalat szövetére érti (lásd Merleau-Ponty 2001b. 148, illetve Merleau-Ponty 2006. 129).

visszafordíthatatlan, lineáris kiterülése a visszatérés körkörösével kombinálódik, a múlandóság az állandósággal, így együtt adva a napi időtapasztalat szerkezetét. A napszakok önmagukból kiáradva az összes többit is átszínezik, akár el is varázsolhatnak bennünket, hogy e káprázatban összecsússzanak életidőnk különféle, akár egymástól távol eső időpillanatai. Életidőnk teljességének felvillanása így nem feltétlenül a maga kronologikus rendjében és összefüggésében történik, hanem mindig változó konfigurációban, melyet a napszak sugall nekünk.¹⁵

Condillac fent említett gondolatából kiindulva felvethető, hogy a gyermekben az idő tapasztalata az első alkonyattal, az első sötétséggel jön létre.¹⁶ Ez utóbbi, tekintetbe véve a csecsemő napi életciklusát, akár az elsötétített szobát is jelentheti, a naponta többször beköszöntő éjszakát, a Nap halálának és a nemrég elhagyott magzati állapotnak eme különös összjátékát. Mert noha Lévinas úgy fogalmaz, hogy az „idő lehetőségfeltétele az emberek közötti kapcsolatban vagy a történelemben rejlik” (Lévinas 2007. 55, vö. Lévinas 1999. 241 skk.), ez csupán az egyik oldal. A Másik tekintete, mely mindenekelőtt az Anyáé és az Apáé, valóban időt adományoz a gyermeknek, ám ehhez kell a sötétben egyedüllet tapasztalata is, midőn eltűnik a szülői szempár, és megszűnik az a tükör, melyben a tükörkép (*imago*) és az öntudat születik, ahogy Lacan írja (Lacan 1993. 5 skk.). Az időtudat születése tehát az elalvás és ébredés tapasztalatához is kapcsolódik, nem pusztán az ébrenlét interperszonális világához. Épp ezért kétkem, hogy „a magány az idő hiánya” lenne, ahogy Lévinas fogalmaz (Lévinas 2007. 45), inkább úgy áll a dolog, hogy az emberi kapcsolatok mellett épp az egyedüllet tapasztalata az idő(tudat) másik, legalább annyira fontos lehetőségfeltétele. A magány és a Másik jelenléte együtt, egymást kiegészítve és felváltva hívhatják elő belőlünk az idő megélését. A Másik tekintetét, arcát tehát ki kell egészítenünk a Nap, a Hold¹⁷ és a csillagok „tekintetével”. Az ég s vele együtt az egész természet arcával, mely akkor fordul a gyermek felé, ha a szülők eltávoz-

¹⁵ Freud az *Álomfejtés* egy helyén megjegyzi, hogy a napszakok az álomtartalomban gyakran a gyermek életszakaszait képviselik (lásd Freud 2003. 287). Úgy vélem, ez a „képviselő” nem csupán az álomra és nem csak a gyermeki életszakaszokra igaz, mint azt a hétköznapi nyelv metaforái („az újkor hajnala”, „pályája delelője”, „élete alkonya” stb.) mutatják. Az mindazonáltal kérdéses, hogy e nyelvi fordulatok mögött adott esetben ott van-e még a tapasztalati háttér.

¹⁶ Gondolatmenetünk szempontjából érdemes kitérni rá, hogy Condillac szövegében az érzékelési formák a szaglással kezdődnek és a tapintásban csúcsosodnak ki, így a látásnak nincs kitüntetett szerepe. A különféle érzékszervek problémája megjelenik például Diderot nevezetes szövegében is, a *Levél a vakokról* és a hozzá fűzött későbbi kiegészítések oldalain (Diderot 1983. 13–58, illetve 59–69).

¹⁷ Ebből a szempontból (is) különös a Hold szerepe. Ugyan az éjszakához tartozik, ám Naptól kölcsönvett, azt felénk sugárzó fényessége van. Így belevilágít a sötétségbe, a Nap/Anyá-Apa szemét kölcsönözi az éjféketességnek. Nem enged végleg visszasüllyedni a különbségnélküliségbe, időtudatot, öntudatot adományozva megtöri a mindent magába olvasztó egyformaságot. A Holdban, a pirkadatban és az alkonyatban rejlik az éjjeli azonosságtól és a nappali különbségtől való eltérés, a hibrid, ambivalens világ születése, az átmenetek iránti

tak kettejük különletébe, hogy tekintetük újra egymásra irányuljon, és átadják gyermeküket a sötétségnek, melyben a világ mintegy visszaváltozik a tükrök stádiumát megelőző állapotba. Mikor tágra nyílt szemmel belebámulva a sötétbe vagy a lehunytt szemhéjak alatt magára maradva a szubjektum saját befelé fordított tükrének végtelen mélységeibe pillant.¹⁸

Az alkony ennek sejtelmével terhes, eme feketébe hatolás kalandjának előérzetével. Talán ezt az állapotot ragadja meg Zelk Zoltán *Este jó* című gyermeken hátborzongató költeménye, melynek utolsó két strófája ekképpen szól: „Ki emel, ki emel, / ringat engemet? / Kinyitnám még a szemem, / de már nem lehet... // Elolvadt a világ, / de a közepén / anya ül, és ott ülök / az ölében én.” (Zelk 2013.)

Ebből az alkonyati tapasztalatból, a *tudat alkonyából* ered az emlékek feléléde és ránk törése. Az első alkonyatra való emlékezés révén magának az elmúlásnak az élményéből, mely úgy alapozta meg gyerekkorunkban az időt és az emlékezetet, hogy jóformán még nem volt mire emlékezni. Az idő egzisztenciális alapja tehát nem csupán életünk kezdetének soha jelen nem volt múltja, melyre a nosztalgia irányulhat, hanem egy olyan múlt-nélküli múlt, melyben maga a *múlás* nyílt meg az egzisztencia tudata számára, és ő maga is rányílt a múlásra. E rányílás, mely minden ősbenyomás legősibbje, egyfelől kezdetben még nem vonatkozott semmilyen emlékre, inkább magát a rányíló mozdulatot indította el a tudat saját idősodrában, másfelől azóta is hordozza a tudatból kibomló idő egészét. Merleau-Ponty így ír: „Születésem eseménye nem múlt el, [...] hanem egy jövőt kötelezett el... Első észlelésem [...] egy mindig jelenbeli esemény (*un événement toujours présent*).” (Merleau-Ponty 2001a. 466, illetve Merleau-Ponty 2012. 437.) Mindez igaz az első alkonyatra is, mely tulajdonképpen soha nem múlik el. Mindig jelenvaló esemény, ezért minden emlékezés végső soron egy emlékezésre/alkonyra való emlékezés, ámde szemben a hegeli Szellemmel és Minerva baglyával, az individuumban soha nem adható meg az a végső emlék-tárgy, amire az első emlékezés/alkony irányult egykor – és irányul mindig is. Ezen *emlékezeti-alkonyati hiátus* betöltését aztán részint a mások elbeszéléseiből táplálkozó szekunder emlékek végzik el, részint egy meghatározó emlék elsőnek való rögzítése valósítja meg, a háttérben pedig a tudat mélyén

érzékenység, az ellentmondásosságok integrálása. A Hold ilyenként tapasztalása aztán különféle mitikus és költői elképzelésekben tükröződik és nyer plasztikus formát.

¹⁸ Husserl több helyütt foglalkozik az *alvás* problematikájával. A kései időfelfogása szempontjából nagy fontossággal bíró ún. *C-kéziratok* két helye különösen érdekes lehet számunkra, melyekben az elalvás és az ébredés, a világ folytonossága, illetve a születés és a halál fenomenjeit elemzi (lásd Husserl 2006. 96 skk. és 417 skk.). Ez utóbbi magyar fordítását lásd Edmund Husserl: *Miként konstituálódik a folyamatos világ egysége az alvás szünetein túl? Alvás, születés és halál mint konstitúciós problémák* (Varga – Zuh [szerk.] 2011. 113 skk.). Szintén fontos írások a *Phänomenologie des Unbewusstseins und die Grenzprobleme von Geburt, Schlaf und Tod* cím alatt megjelentetett szövegek a hagyatékból (lásd Husserl 2013. 1–81). Husserl idevágó nézeteihez lásd Torma 2013. 255–263.

olyan mitikus idők konstruálódnak, melyek a tudatosságot megelőző ősmúltat annak elvesztésével együtt villantják fel. Az emlékezésmentesség paradicsomi állapota, a teljesség, a tiszta jelenlét aranykora e hiánybetöltésben alakul ki, hogy aztán életünk minden napjának rejtett időhárterét alkossa. Ez rezdül meg minden alkonyat eljöttével, mert benne az idő fenomenális eredete dereng fel.¹⁹

Az elolvadt világ közepén, a láthatóságon túl azonban mindig megmarad az anyai öl érzete.²⁰ Ez kívül esik a sötétség és a fény, a tiszta vizualitás világán, így a testbe ékelődve megőrzi az életet a felébredés számára. Hisz végül is nemcsak elsötétülés van, de kivilágosodás is. A hajnal, az ébredés, a reggelente megismétlődő születés azt mutatja, hogy bár létünk, mint a faleveleké, ahogy Homérosz megjegyzi (Homérosz 2006. 110 [VI, 146–149]), ám mégsem vagyunk szó szerint egynapélők (*ephémerei*), miként a kérészek, hanem elolvadása után a világ újra összeáll és felépül. A Nap halála, a sötétség beköszönt, a tükrök alkonyati eltűnése nem végleges, van új nap, a világ hozzánk visszatérve minduntalan megismétli magát, miként a szempillantásban. A sötétség előtti és utáni világot a tudat egy *őseredeti összefűzéssel* kapcsolja egybe, melyet a test mélyén rejtett el és őrzött meg egy különös, anyához fűződő, tőle kapott érzetben. Végso soron talán ez az idő legmélyebből feltörő forrása bennünk.

IRODALOM

- Bachelard, Gaston 2011. *A tér poétikája*. Ford. Bereczki Péter. Budapest, Kijarat.
 Bergson, Henri 1990. *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól*. Ford. Dienes Valéria. Szeged, Universum.
 Condillac, Étienne Bonnot de 1976. *Értekezés az érzetekről*. Ford. Jancsovcics Ferenc és Erdélyi Ágnes. Budapest, Magyar Helikon.

¹⁹ A *születés* fenomenológiai jelentőségét érintik a már említett husserli szöveghelyek. Heidegger csak röviden tér ki rá a *Lét és idő* lapjain, és egyrészt csupán a történetiségnek (*Geschichtlichkeit*) az életösszefüggés felőli konstitúciója kapcsán hozza szóba, másfelől szerinte a születés fenoménje csak a halálé felől kerül be az egzisztenciába (lásd Heidegger 2006. 390 sk., illetve Heidegger 1989. 624 sk.). Ezzel szemben Sartre *A lét és a semmi* egy fontos helyén hangsúlyozza a születés (*naissance*) problémájának filozófiai jelentőségét. Szerinte a tudattal bíró Önmagért-való (*pour-soi*) mindig is rendelkezik múlttal, azzal együtt jön világra. Felbukkanása kezdettől fogva az Önmagában-való dologság (*en-soi*) semmítése. E semmítés (*néantisation*) révén konstituálódik a múlt, ennyiben az idő felfakadása a tudatnak a létről való leválását hordja magában. Ugyanakkor a *pour-soi* létét is ez konstituálja, „egy olyan léthez való viszonyulás, ami *nem* tudat, ami az identitás teljes éjszakájában (*dans la nuit totale de l'identité*) létezik...” (lásd Sartre 1943. 174 sk., illetve Sartre 2006. 186 sk.). Mindezek alapján úgy is fogalmazhatunk, hogy a gyermekben felbukkanó tudat egy „ős-semmítésben” válik el a világtól az alkony és az éjszaka tapasztalatában. Az alkonyat jelenti be a totális azonosság éjfékete álomvilágát, mely a tudatot egyrészt a visszaolvadás lehetőségével csábítja magába, másrészt azt a referencia-pontot jelenti ettől fogva, amihez képest a tudat elkülönбöződik és önmagát időbeliként tapasztalja.

²⁰ A ringatáshoz, a megtartottsághoz, a testi önérzékeléshez és a vitális affektusokhoz lásd Vermes 2023. 43 skk.

- Diderot, Denis 1983. *Válogatott filozófiai művei*. Ford. Csatlós János és Győry János. Budapest, Akadémiai.
- Fisette, Dennis 2021. Emotions and Moods in Husserl's Phenomenology. In Hanne Jacobs (szerk.) *The Husserlian Mind*. New York, Routledge. 220–231.
- Freud, Sigmund 2003. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.
- Gibson, James J. 2019. *Közeg, szubsztanciák, felületek*. Ford. Szabó Zsigmond. <https://exindex.hu/nem-tema/kozeg-szubsztanciak-feluletek/>. A letöltés dátuma 2024. 03. 30.
- Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat.
- Heidegger, Martin 2001. *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Budapest, Osi-
ris/Gond-Cura Alapítvány.
- Heidegger, Martin 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- Henry, Michel 2013. *Az élő test. Válogatott tanulmányok*. Ford. Farkas Henrik, Moldvay Tamás, Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- Hérakleitosz 1992. B 15. Ford. Kerényi Károly. In *Görög gondolkodók 1*. Budapest, Kossuth Kiadó. 32.
- Hésziadosz 1974. Istenek születése. In uő: *Istenek születése / Munkák és napok*. Ford. Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest, Magyar Helikon. 5–37.
- Homérosz 2006. *Íliász*. Ford. Devecseri Gábor. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Husserl, Edmund 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918–1926*. Husserliana XI. Szerk. Margot Fleischer. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*. Husserliana X. Szerk. Rudolf Boehm. The Hague, Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-3945-6>
- Husserl, Edmund 2002. *Előadások az időről*. Ford. Sajó Sándor, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialienband VIII. Szerk. Dieter Lohmar. Dordrecht, Springer.
- Husserl, Edmund 2011. Miként konstituálódik a folyamatos világ egysége az alvás szünetein túl? Alvás, születés és halál mint konstitúciós problémák. Ford. Zuh Deodáth. In Varga – Zuh [szerk.] 2011. 113–128.
- Husserl, Edmund 2013. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Husserliana XLII. Szerk. Rochus Sowa és Thomas Vongehr. Dordrecht – Heidelberg – New York – London, Springer.
- Husserl, Edmund 2020. *Studien zur Struktur des Bewusstseins/Teilband II. Gefühl und Wert. Texte aus dem Nachlass (1896–1925)*. Husserliana XLIII/2. Szerk. Ulrich Melle és Thomas Vongehr. Dordrecht, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-35926-3>
- Kerényi Károly 1984. *Hermész, a lélekvezető. Az élet férfi eredetének mitológémiája*. Ford. Tatár György. Budapest, Európa.
- Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.
- Lacan, Jacques 1993. A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, hogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja a számunkra. Ford. Erdélyi Ildikó és Füzeses Éva. *Thalassa*. 4/2. 5–11.
- Lévinas, Emmanuel 1997. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Tanulmány – Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 1999. *Teljeség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lévinas, Emmanuel 2007. Az idő és a másik. Ford. Gulyás Péter. *Világosság*. 48/10. 33–62.
- Lingis, Alphonso 2021. *Érzékelés: az érzékenység értelme*. Ford. Szabó Nóra. Budapest, Typotex.

- Mallarmé, Stéphane 1876. *L'Après-Midi d'un faune*. https://fr.wikisource.org/wiki/L%E2%80%99Apr%C3%A8s-Midi_d%E2%80%99un_faune/%C3%89dition_1876.
- Mallarmé, Stéphane 1990. Egy faun délutánja. Ford. Rónay György. In Szegzárdy-Csengerly József (szerk.) *Stéphane Mallarmé és Paul Valéry versei*. Budapest, Európa Könyvkiadó. 36–40.
- Merleau-Ponty, Maurice 2001a. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 2001b. *Le visible et l'invisible*. Szerk. Claude Lefort. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik és Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Otto, Walter F. 2002. *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Platón 2005. *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond fordítását az eredetivel egybevetve és javítva Horváth Judit. Szerk. Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Sajó Sándor 2014. *Majdnem minden. A megtört totalitás dialektikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Sartre, Jean-Paul 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék – Magyar Filozófiai Társaság.
- Schreiner Dénes 2020. *Tragikus voyeur. Filozófiai kísérletek*. Budapest, Uránia – L'Harmattan.
- Seregi Tamás A földről. https://www.academia.edu/40646483/A_f%C3%B6ldr%C5%91l. A letöltés dátuma 2024. 03. 30.
- Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Torma Anita 2013. Alvás és éberség Husserl fenomenológiájában. In Varga – Zuh (szerk.) 2013. 255–263.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, Könyvpont – L'Harmattan.
- Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) 2011. *Az új Husserl. Szemekvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Dascinanalitikai Egyesület.
- Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) 2013. *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- Vermes Katalin 2023. *A felelő(s) test. Exkarnáció és inkarnáció ritmusai*. Budapest, L'Harmattan.
- Zelk Zoltán 2013. *Este jó*. Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum. https://reader.dia.hu/document/Zelk_Zoltan-Alszik_a_szel-10489

Lehetséges-e pluralista igazságosságelmélet?

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16327>

Ha az emberekre olyan lényekként tekintünk, akik születésükkor egyenlő értékkel rendelkeznek, akkor nehéz tagadni, hogy a nemek, az etnikai csoportok, vagy az eltérő családi háttérrel rendelkezők között fennálló – például vagyoni vagy jövedelmi – egyenlőtlenségek igazságtalanok. Nem magától értetődő azonban, *pontosan* milyen alapon gondoljuk, hogy igazságtalanok a nők és a férfiak, az etnikai többség és kisebbség vagy a szegények és tehetősebbek közötti anyagi egyenlőtlenségek. Vajon azért látjuk így, mert az egyes társadalmi csoportok között fennálló egyenlőtlen – vagy akár elnyomó – viszonyt, vagy azért, mert egyszerűen a javakból való egyenlőtlen részesedést tartjuk igazságtalannak? A közel negyedszázada a liberális politikai filozófiában zajló relációs-disztributív vita résztvevői éppen erre a kérdésre keresik a választ.

Tanulmányomban – szemben az eddigi értelmezéssel (Lippert-Rasmussen 2018) – egyrészt azt állítom, hogy a disztributív-relációs megkülönböztetés valójában olyan elmélettípusokat takar, amelyek elsősorban nem a javak vagy a viszonyok egyenlőségének ideáljáról, hanem a disztributív, illetve relációs *igazolási alapokról* szólnak. Másrészt – Kis János disztributív elgondolását (2020; 2022) továbbgondolva – azt állítom, hogy az emberi személyek egyenlő értékét feltételezve levezethető mind a disztributív, mind a relációs igazolási alapelv – amelyeket az egyenlő részesedés, és az egyenlő viszonyulás alapelvének nevezek. Pluralista álláspontot képviselek tehát a relációs-disztributív vitában – szemben a disztributív vagy relációs igazolási alapok kizárólagosságát állító exkluzivistá (Miklósi 2018), és az ezek elégségességét állító, partikularistának nevezhető elmélettípusokkal.¹

Mindennek megfelelően az első fejezetben a disztributív és relációs elmélet-típus rekonstrukciójára teszek kísérletet. A második fejezetben olyan érveket tárgyalok, amelyek bár tagadják a disztributív elvek relevanciáját, sikertelenek.

¹ Pluralizmus alatt tehát a disztributív és relációs igazolási alapok szintézisét értem. Tehát nem az Isaiah Berlin-féle értékpluralizmusról van szó, amely drasztikus értékkonfliktust feltételez (Berlin 2002. 166–218).

Ezt követően, a harmadik fejezetben olyan argumentumokat mutatok be, amelyek sikeresek mind a relációs alapelv kizárólagosságát állító, relációs exkluzivista, mind a disztributív alapelv kizárólagosságát állító, disztributív exkluzivista elmélettípussal szemben. Végül a negyedik fejezetben amellet érvelek, hogy pusztán az emberi személyek egyenlő értékéből kiindulva a disztributív és relációs igazságossági alapelv egyaránt levezethető – kézenfekvő tehát a pluralista igazságosságelmélet. Egy ilyen elmélet az előbbi alapelveknek megfelelő, specifikus igazságossági elveket tartalmazna – így egyszerű feltételezésekből kiinduló, mégis átfogó igazságosságelmélet volna. Tanulmányomban nem tárgyalhatom a relációs, illetve disztributív partikularista, csak az exkluzivista elmélettípus kritikáját. E kritika hiányában nem érvelhetek a pluralista megalapozás helyessége, csak plauzibilitása mellett – ilyen értelemben beszélek tehát pusztán egy pluralista elmélet lehetőségéről.

I. A DISZTRIBUTÍV ÉS RELÁCIÓS EMÉLETTÍPUS

Maga a disztributív-relációs dichotómia Elizabeth Anderson ezredfordulón megjelent cikkével (1999) vált alapvetővé. Míg Anderson saját, demokratikus egyenlőségnek (*democratic equality*) nevezett elméletét relációs elméletként írja le, addig a rivális, akkoriban hegemon helyzetben lévő szerencse-egalitárius iskolát (*luck egalitarianism, equality of fortune*) disztributív elméletként aposztrofálja. A disztributív és relációs elméletek már Anderson megkülönböztetése szerint is a normatív igazolás módjában különböznek. Míg a disztributív (szerencse-) egyenlőségnek megfelelően két személy akkor egyenlő, ha „valamely elosztandó javakból egyenlő mennyiségben rendelkezik”, addig a relációs (demokratikus) egyenlőség szerint akkor, ha „elfogadja azt a kötelezettséget, hogy cselekvéseit olyan elvek alapján *igazolja*, amelyek a másik számára is elfogadhatók, és amelyeknek megfelelően a tanácskozás, a kölcsönösség és egymás elismerése garantált” (Anderson 1999. 313; kiemelés tőlem). Jóllehet a relációs egalitárius szerzők – később, Anderson hatására – saját relációs elméleteket vázolnak, mint látni fogjuk, egyaránt igaz rájuk, hogy „fundamentális szinten azzal a kapcsolattal foglalkoznak, amelyben a javak elosztásra kerülnek, nem pedig önmagában a javak elosztásával” (Anderson 1999. 314). Másképp megfogalmazva: az igazságosságelméletek specifikus – egalitárius, szufficientárius vagy prioritárius² – elvei a disztributív elmélettípusnak megfelelően disztributív alapon, a relációs elmélettípusnak megfelelően relációs alapon igazolhatók. Mivel Anderson olyan elméleteket is relációs, illetve disztributív elméletnek tekint, amelyek szerzői expliciten nem foglaltak állást a relációs-disztributív vitában, érdemes nem egy-

² Ezek különbségére e tanulmányban csak Sen elmélete kapcsán, illetve a következő fejezetben tárgyalt, a kegyetlenség vádjára adott válaszómban térhetek ki.

szerűen relációs, illetve disztributív iskoláról, hanem relációs, illetve disztributív *elmélettípusról* beszélnünk. Mindennek megfelelően a disztributív, illetve relációs elmélettípusok – az igazságosság normatív igazolásának szintjén – *fundamentális elmélettípusok*. Ha ez az értelmezés helyes, nem áll Kasper Lippert-Rasmussen megkülönböztetése, amely szerint e vita egyszerűen disztributív és relációs ideálok különbségéről szól: csakis arról, hogy vajon a boldogságot szolgáló javak, vagy az emberi viszonyok egyenlősége az igazságos helyzet (2018. 1–8). A következő, disztributív és relációs elméleteket, illetve a disztributív és relációs elmélettípus egyes altípusait felvonultató áttekintés nemcsak ezek ismertetését szolgálja, de azt is megmutatja, hogy az eredeti, Anderson-féle megkülönböztetésnek megfelelő tipizálás a helytálló.

Nézzük először a disztributív típusba sorolható legismertebb elméleteket, illetve az elmélettípus altípusait! Értelmezésemnek megfelelően is állítható, hogy a disztributív elmélettípus szerint *egy helyzet akkor igazságos, ha az elosztandó javak egyenlően oszlanak el*. A disztributív elmélettípusba sorolható szerzők azonban elosztandó javak alatt nem egyszerűen a boldoguláshoz szükséges anyagi javakat értik, hanem elméleteik a javak különféle absztrakt, normatív típusairól szólnak – amely javak egyenlősége egyéni, disztributív alapú járandóság. Míg Amartya Sen az alapvető (emberi) képességek (*equality of basic capabilities*), Ronald Dworkin a kezdetben rendelkezésre álló erőforrások (*equality of resources*), Richard Arneson pedig a jóléti esélyek egyenlőségét (*equal opportunity for welfare*) tartja igazságosnak, addig Gerald Allan Cohen az előbbi két elmélet egyfajta kombinációját javasolja (*equal access to advantage*) (Sen 1979; Dworkin 1981; Arneson 1989; Cohen 1989). Bár a legtöbb disztributív elmélet szerencse-egalitárius, így az utóbbi három szerző is a szerencse-egalitárius iskolához sorolható,³ ez nem igaz minden disztributív elméletre (jóllehet Anderson érvelése szerint épp a szerencse-egalitárius elmélet sikertelensége miatt indokolt áttérnünk a relációs álláspontra). Így nem igaz Sen alapvető képességekről szóló, korai elméletére, amely szerint egyszerűen minden emberi lény számára *járnak* azok az alapvető képességek, amelyek az emberi működések (*functionings*) fenntartásához szükségesek – mint például a mozgás, a megfelelő táplálkozás, a ruházkodás, vagy a közösség életében való részvétel képessége (Sen 1979. 218). Az elmélet nemcsak disztributív, de emellett szufficienciárius (*sufficientarian*) elmélet, mert nem a képességek egyenlő eloszlását tekinti igazságosnak, hanem az (egyenlő) emberi minőségnek megfelelően a disztributív járandóságok elégséges szintjét határozza meg.⁴

³ Bár a szerencse-egyenlőség címkéjét maga az – Anderson által felcímkezett és egyben kritizált – irányzat talán legjelentősebb szerzője, Ronald Dworkin is elutasítja (2003), aligha vitatható, hogy a szerencse, vagyis a külső körülmények meghatározó szerepet töltenek be mind az ő, mind más szerzők igazságosságelméletében.

⁴ Ez Sen képesség-egyenlőség koncepciójának e korai cikk alapján a legkézenfekvőbb olvasata – jóllehet már e cikkében is említi a sürgősség (*urgency*) prioritárius elméletek által hangsúlyozott szempontját (Sen 1979. 216).

Dworkin, Arneson és Cohen elméletei nemcsak azért tekinthetők disztributív elméletnek, mert az elosztandó javak specifikus típusairól szólnak, de azért is, mert egyben a szerencse-egalitárius altípusba sorolhatók.⁵ A szerencse-egyenlőség szerint *az elosztandó javak egyenlő elosztása akkor igazságos, ha nem a körülményekkel, hanem a személy önkéntes döntésével (megfelelő módon) magyarázható.* A szerencse-egalitárius elméletek tehát Sen képesség-egyenlőségéhez hasonlóan egyéni járandóságokról szóló, disztributív elméletek – jóllehet a szerencse-egalitárius szerzők nem alanyi, hanem az egyéni érdemeknek megfelelő járandóságokról beszélnek. Így Dworkin szerint, aki többek között egyfajta társadalombiztosítási rendszer mellett érvel, bár igazságos a vakszerencse (*brute luck*), de igazságtalan a választási szerencse (*option luck*) áldozatainak biztosítása.⁶ Míg a választási szerencséről „szándékos és kiszámított” kockáztatás esetében beszélünk, mint például tőzsdézés esetében, addig a vakszerencse vonatkozásában erről nincs szó – például a fogyatékossággal járó hátrányos helyzet, vagy a legtöbb baleset kapcsán (Dworkin 1981. 293). Richard Arneson az előbbihez hasonló elgondolása szerint morálisan helyénvaló, ha az egyénetet felelősségre vonjuk önkéntes döntéseik (*voluntary choice*) előrelátható következményeiért, illetve igazságtalan, ha önkéntes döntéseiktől függetlenül vannak hátrányos helyzetben (Arneson 1989. 88). Végül Gerald Allan Cohen úgy látja, igazságos, ha az előnyök hozzáférése tükrözi a releváns információknak megfelelő döntéseket (*genuine choice*) – igazságtalan tehát, ha nem ez a helyzet (Cohen 1989. 907, 934).⁷

Nézzük ezek után a relációs elmélettípust, és ennek prominens elméleteit! Eszerint *egy helyzet akkor igazságos, ha a személyek releváns viszonyai egyenlők.* Ahogy a disztributív elméletek szerint az elosztandó javak nem egyszerűen anyagi, hanem normatív igazolási alapot feltételező javak, úgy a személyek releváns viszonyai sem minden további nélkül emberek közötti, hanem társadalmi, vagy éppen összekapcsolódó társadalmak közötti viszonyok⁸ (Anderson 1999. 295, 321)

⁵ Lippert-Rasmussen szerint lehetséges relációs szerencse-egalitárius elmélet (Lippert-Rasmussen 2018. 7) – ez azonban nincs így, ha mind az egyenlő társadalmi viszonyokat, mind az érdemalapú elosztást normatív igazolási alapnak tekintjük.

⁶ Kivéve, ha egy társadalmi szerződésnek megfelelően biztosítanak magukat. Ez – az egyébként relációsnak is tekinthető – szempont azonban Anderson szerint az igazságosság-elmélet keretein túlnyúló, paternalista megoldás (Anderson 1999. 300–301).

⁷ Tanulmányomban nem térhetek ki arra a kérdésre, hogy az igazságosság-elmélet megteremtője, John Rawls elmélete vajon a disztributív vagy a relációs elmélettípusba sorolható. Bár maga Rawls expliciten egyik álláspont mellett sem köteleződött el, gondolatai mindkét iskolára inspirálóan hatottak (Knight 2013; Anderson 2010. 3).

⁸ Annak tehát, hogy a relációs elméletek szerint az adott igazságossági követelmények érvényesek legyenek, nem szükséges feltétele, hogy az érintettek egyetlen társadalomhoz tartozzanak, de szükséges feltétele hogy pl. az adott társadalom tagjai vagy az adott társadalom között tényleges reláció álljon fenn. Ennek megfelelően inkább társadalomközi, mint társadalmi szinten várható a disztributív és relációs elvek közötti konfliktus. Így például disztributív alapon érvelhetünk amellyel, hogy igazságos a sajátunknál szegényebb országok vendégmunkásainak befogadása – még akkor is, ha a két ország nincs számottevő relációban. Ha azonban ez az adott társadalom kevésbé szegény, de rossz helyzetben lévő rétegeinek hely-

– amelyek ugyancsak igazolási alapot jelentenek. Így Anderson szerint azért kell biztosítanunk az emberi lényként, a közös termelésben résztvevőként, illetve a demokratikus állam polgáraként való működéshez szükséges képességeket, mert egyazon társadalom egymással az egyenlő tisztelet és törődés (*equal respect and concern*) viszonyában álló polgárai vagyunk (Anderson 1999. 289, 317–318). Hasonlóképpen, míg Samuel Scheffler az egyenlő tanácskozás kikötését (*egalitarian deliberative constraint*) tekinti annak a társadalmi relációs alapnak, amelynek megfelelően a közös döntéseknél hajlamosak vagyunk figyelembe venni egymás erős érdekeit (szükségeit, értékeit, preferenciáit) – Andersonnal szemben azonban úgy látja, hogy ennek megfelelően nem jutunk az anyagi javak elosztását rögzítő elvekhez (Scheffler 2015. 23–26). Thomas M. Scanlon relációs elmélete szerint az egyenlőtlenségek számos különböző indokkal (a státusz, a hatalom, a gazdasági esélyek, a politikai intézmények, az érdekek figyelembevétele, végül a gazdasági intézmények egyenlőtlenségei miatt), azonban végső soron azért kifogásolhatók, mert személyek viszonylatában fennálló igazságtalanságok (Scanlon 2018. 8–9). Christian Schemmel szerint az igazságossági elvek alapja nem más, mint az Anderson által is hangsúlyozott expresszív szempont. A szerző úgy látja, az intézményeknek „megfelelő tiszteletet és törődést” kell kifejezniük (*express*), amelyek relációs fogalmak (Schemmel 2021. 53). Ez tehát az igazságosság elveinek alapja (*ground*) jóllehet, ezeket a szerzőnek nem célja szigorúan kötött formában rögzíteni. E követelmények a politikai befolyás (*influence*) teljes esélyegyenlőségéről (*full equality of opportunity*) (214) a társadalmi státusz vagyoni-jövedelmi, valamint státusznormáknak megfelelő feltételeiről, a pozíciókra való esélyegyenlőségről (*equality of opportunity to attain desirable social positions*) (251–252) – végül az egészségbeli (*health*) és egészségügyi (*healthcare*) egyenlőségről (259) szólnak.

Az előbbi áttekintés alapján világosnak tűnik, hogy mind a disztributív, mind a relációs elmélettípusba tartozó elméletek, mind a szerencse-egalitárius iskola számára fundamentális szerepe van a disztributív, illetve relációs szempontnak. Ez természetesen nem jelenti, hogy a disztributív szerzők adott esetben ne inkább a gazdasági javak elosztását, a relációs szerzők pedig inkább az egyenlő relációkat hangsúlyoznák – ennyiben tehát jogos lehet a Lippert-Rasmussen által felvázolt, egyszerűen a boldogsághoz szükséges javakról, illetve emberi viszonyokról szóló dichotómia. A szerző azonban figyelmen kívül hagyja a disztributív javak lényegi, normatív igazolásban való szerepét, illetve azt, hogy a relációs szerzők elméletei igenis specifikus társadalmi (vagy társadalmak közötti) viszonyok fennállását tekintik kiindulópontnak. Mindennek megfelelően a disztri-

zetét rontaná, relációs alapon az ő érdeküket indokolt előtérbe helyeznünk. Ezzel szemben minden bizonnyal a szegényebb ország polgárai irányába billen a mérleg, ha ez a gazdagabb országgal gazdasági függésben álló, volt gyarmat – ha tehát gazdasági hátránya igazságtalan relációk eredménye.

butív, illetve a relációs elmélettípus definícióit egyben (normatív igazolási alapokról szóló) alapelveknek is tekinthetjük – amelyeket az egyenlő részesedés alapelvének és az egyenlő viszonyulás alapelvének nevezek. Az ilyen alapelvek egy igazságosságelméletben arra szolgálnak, hogy segítségükkel disztributív vagy relációs alapon igazoljuk az elmélet specifikus elveit. Míg az egyenlő részesedés alapelve – avagy a disztributív alapelv – szerint *egy helyzet akkor igazságos, ha az elosztandó javak egyenlően oszlanak el*, addig az egyenlő viszonyulás alapelve – avagy a relációs alapelv – szerint *egy helyzet akkor igazságos, ha a személyek releváns viszonyai egyenlők*. A negyedik fejezetben egy pluralista, e két alapelvre egyaránt építő elmélet plauzibilitása mellett érvelek – ez előtt, a harmadik és negyedik fejezetben azonban az exkluzivizmus problémáját tárgyalom.

II. A RELÁCIÓS EXKLUZIVISTA ÉRVEK

Jelen fejezetben Anderson disztributív, illetve a szerencse-egyenlőséggel szemben felhozott érveit tárgyalom. Bár a szerző összeköti a szerencse-egyenlőség és a disztributív egyenlőség kritikáját, mégis azt állítja, hogy a disztributív egyenlőség elgondolása alapvetően elhibázott – következésképpen a demokratikus egyenlőség (akkor még egyedülálló) relációs elméletét érdemes elfogadnunk. Mivel ebből az következik, hogy az igazságosság specifikus elvei kizárólag az egyenlő viszonyulás alapelvére építő elvek, ezeket az érveket – Miklósi Zoltán tipológiájára építve (2018) – relációs exkluzivista érveknek nevezem.

Úgy tűnik, Elizabeth Anderson emlékhely-ellenvetése (*site objection*)⁹ arra a módszertani elvre épít, hogy a különböző emancipatorikus mozgalmak tapasztalatának episztemikus jelentősége van a társadalmi igazságosság kapcsán (Anderson 1999. 312). Eszerint az egalitárius igazságosság célja nem az, hogy kiiktassa a balszerencsét az emberi viszonyokból, hanem hogy megszüntesse a társadalmi elnyomást (288–289). Anderson vádja tehát az, hogy a szerencse-egalitárius elmélet – amely Anderson tanulmányának megjelenésekor a disztributív elmélettípus reprezentatív elmélete – nem felel meg a különböző demokratikus mozgalmak gyakorlatának. Ilyenek lehetnek a dolgozói mozgalmak, a nőmozgalmak, az afroamerikai polgárjogi mozgalom, a melegmozgalmak vagy éppen egyes nemzetiségi mozgalmak. Mivel a filozófusnő a szerencse-egyenlőség helyett nem egy másik, disztributív elméletet javasol, hanem a demokratikus egyenlőségnek nevezett relációs alternatívát, jelen argumentációját, illetve további érveit nemcsak a szerencse-egalitarizmussal, de egyben a disztributív egyenlőséggel szemben felhozott érvnek is tekinthetjük.

⁹ A fejezetben tárgyalt ellenvetésekre Lippert-Rasmussen hívja fel a figyelmet. (vö. Lippert-Rasmussen 2018. 28–36).

A szerző érvelése nem tűnik meggyőzőnek a szerencse-egyenlőséggel – így a disztributív egyenlőséggel – szemben sem. Bár az emancipatorikus mozgalmak végső soron valóban inkább az elnyomás megszüntetését tűzik zászlajukra, minden bizonnyal az is jellemző érzület az egyes mozgalmak tagjai között, hogy nem tehetnek arról, hogy feketének, nőnek, munkásosztálybelinek vagy egy nemzeti kisebbség tagjának születtek, vagy arról, hogy milyen a szexuális irányultságuk. Ez persze nem jelenti, hogy szívesebben születtek volna fehérnek, férfinak, vagyonosnak, a nemzeti többség tagjának vagy heteroszexuálisnak. Csupán arról van szó, hogy amellet, hogy büszkén vállalják saját identitásukat, tapasztalják, hogy ahogy senki, úgy ők sem felelősek azért, hová születtek: azaz – a szerencse-egyenlőség nyelvén – külső körülményekkel magyarázhatóan kerültek hátrányos helyzetbe. A büszkeség és a szerencse e kettőssége érhető tetten a hetvenes évek amerikai melegmozgalmainak érzületében. Jóllehet az *Így születtem (Born This Way)* szlogen gyökere részben a homoszexualitás döntően természettudományos magyarázata (Wuest 2023. 70–71), ez nem terjedt volna el, ha a melegmozgalmak tagjai nem rendelkeztek volna a másság adottságszerű tapasztalatával: ha nem élték volna meg, hogy szemben másokkal, függetlenül saját döntésüktől, homoszexuálisak. A fekete polgárjogi mozgalom kapcsán Martin Luther King 1963-as *Van egy álmom* szlogennel fémjelzett beszédét, illetve azt a demonstrációt érdemes felidézünk, amelyen a beszéd elhangzott: a washingtoni *Szabadságért és munkáért menet*. Bár King hangsúlyozza a borszín alapján való megkülönböztetés igazságtalanságát, beszéde a rabszolgaságra való utalással indul, és egy az amerikaiak összefogását sürgető képpel végződik (King 1991). A szónoklat ennek megfelelően értelmezhető a fekete emancipáció, illetve a társadalmi kooperáció kontextusában: így például Anderson elméletének megfelelően, miszerint az egalitarizmus negatív célkitűzése az elnyomás (*oppression*) megszüntetése (Anderson 1999. 313). Azonban maguk a menetben résztvevő demonstrálók nemcsak szavazati jogot vagy az iskolai szegregáció megszüntetését követelő transzparenszeket tartanak, de a tömegben a „Munkát mindenkinek, most!” feliratú táblák is szép számmal láthatók (Leffler 1963). Ez a rassz alapú megkülönböztetés önkényességét hangsúlyozó üzenet nem rezonált volna a tüntetőkkel, ha nem lett volna a fekete emberek személyes tapasztalata, hogy a munkáltatók tehetségüktől és hozzáállásuktól független tulajdonságaik, elsősorban borszínük alapján diszkriminálják őket. Úgy tűnik tehát, Anderson érvelése csak annyit bizonyít, hogy a relációs elmélettípus jól illeszkedik a demokratikus mozgalmak vezető szlogenekbe sűrűsödött tapasztalatához. Más közelítésben: a demokratikus mozgalmak tapasztalata alapján ugyanúgy érvelhetnénk a disztributív szerencse-egyenlőség elmélete vagy a disztributív alapú igazolás, mint az Anderson-féle demokratikus egyenlőség mellett.

Tanulmányomban Anderson két további ellenvetését tárgyalom: a durvaság vádját (*harshness objection*), illetve a száanalom vádját (*pity objection*). Bár a szerző ezeket szintén a szerencse-egalitárius elméletekkel szemben fogalmazza meg,

jelentőségük ugyancsak kiterjed a disztributív elméletekre. Míg a durvaság vádja azokhoz a személyekhez kapcsolódik, akiknek a szerencse-egyenlőségnek megfelelően nem jár hátrányaik kiegyenlítése, a szájalom vádja azokhoz a csoportokhoz, amelyek a szerencse-egyenlőségnek megfelelően kompenzációt érdemelnek. A szájalom vádja szerint a szerencse-, illetve disztributív egyenlőség lesajnálóan bánik a vakszerencse (*bad brute luck*) áldozataival – azokkal, akik nem önkéntes döntésükkel magyarázhatóan kerültek előnytelen helyzetbe. Ha ugyanis a disztributív igazolásnak megfelelően azzal az indokkal kárpótoljuk a fogyatékkal élőket, a kevésbé tehetségeseket vagy azokat, akik előnytelen testi vagy szociális tulajdonságokkal bírnak, hogy balszerencse folytán a javak szűkebb készletével rendelkeznek, ezzel leértékeljük (*disparage*) őket. Az ennek megfelelő expresszív aktus márpedig nem az együttérzés (*compassion*), hanem a szájalom kifejezése (*pity*). Ezen az alapon az sem volna kifogásolható, ha a hatóság lesajnáló indoklóleveleket küldene ki a kedvezményezetteknek. Ha azonban a szerencse-egalitárius ideált megvalósító állam ezt nem kommunikálja, maga az elmélet akkor is „olyan megfontolásokra alapozza az elveit, amelyek csakis szájalmat fejezhetnek ki”. Így a szerencse-egyenlőség nem felel meg az állampolgároknak kijáró egyenlő tisztelet expresszív követelményének (Anderson 1999. 305–307).

Anderson érvelésének kiindulópontja az az expresszív tézis, miszerint egy elmélet igazságtalan, ha annak elvei nem fejeznek ki egyenlő tiszteletet. Ha azonban feltesszük, hogy ez a kiindulópont helyes, Anderson vádja akkor sem lesz megalapozott. Míg az együttérzés alapja a szerző szerint egyszerűen a másik szenvedésről, „belső állapotáról való tudás” (*awareness*), addig a sajnálat a megfigyelő saját helyzetének és a másik személy helyzetének összehasonlításán alapul. Mind a másikkal való együttérzéshez, mind a másik iránti sajnálatához egyes szám második személyű perspektívából kell tekintenünk az adott személyre – vele tényleges interperszonális viszonyban kell állnunk. Azonban, ahogyan későbbi cikkében maga Anderson is utal rá (2010. 2–3), a disztributív elméletekhez, illetve a szerencse-egyenlőséghez illeszkedő perspektíva egy a sajnálatéhoz hasonlóan komparatív alapú, ám egyes szám harmadik személyű nézőpont. Bár a szerző nem így fogalmaz, nem más ez, mint a pártatlanság nézőpontja. Aki e nézőpontból ítéli meg a helyzet egyenlőtlenségét, az interperszonális viszonyoktól függetlenül vizsgálja, hogy A, B, C, D személyek vagy csoportok között fennáll-e külső körülményekkel magyarázható egyenlőtlenség – például az erőforrások vonatkozásában. Ez azonban nem jelenti, hogy a pártatlanság perspektívája személytelen volna: inkább arról van szó, hogy az ebből a nézőpontból feltűnő igazságtalanságok a személyközi viszonyoktól függetlenül, közvetlenül sértik az igazságérzetet. Így tehát nem áll, hogy a szerencse-egyenlőség, illetve a disztributív elmélettípus, avagy igazolás csakis szájalmat fejezhet ki. Úgy tűnik, Anderson érve nem sikeres a szerencse-egyenlőséggel – ennek megfelelően a disztributív elmélettípussal – szemben sem.

Míg a szájalom vádja az egyenlő tisztelet, addig a durvaság vádja (*harshness objection*) az egyenlő törődés Anderson-féle követelményéhez kapcsolódik, továbbá míg az előbbi a vakszerencse, addig az utóbbi a választási szerencse kárvallottjai (*bad option luck*) kapcsán merül fel – olyan személyek vonatkozásában tehát, akik önkéntes döntésükkel magyarázhatóan kerültek előnytelen helyzetbe. Eszerint a szerencse-egyenlőség durván, túl szigorúan bánik egyes kiszolgáltatott társadalmi csoportokkal, a gondos állampolgárokkal, végül az akut szükséglet szenvedő, gondatlan állampolgárokkal. Az első kategóriába sorolhatjuk a kiszolgáltatott, gondoskodó szerepet vállaló, valamint a piac szeszélyeinek kitett személyeket. Ezen csoportba tartoznak azon személyek is, akik Anderson szerint a szerencse-egyenlőségnek megfelelően földrajzi- és szakmai alapú hátrányos megkülönböztetést szenvednének el. Anderson továbbá arra is rámutat, hogy a biztosítást fizető állampolgárok adott esetben éppen azért tudhatnak maguknak súlyos adósságot, mert gondosan jártak el. Végül a durvaság legkézenfekvőbb példája az akut szükséglet szenvedő, gondatlan áldozatok cserbenhagyásának esete. Eszerint, ha egy sofőr, aki nem biztosította magát, egy gondatlan kanyar után balesetet szenved, a szerencse-egyenlőségnek megfelelően igazságszági alapon nem érdemel egészségügyi ellátást (Anderson 1999. 295–296).

Bár talán a durvaság szerencse-egyenlőséggel szemben felhozott vádja Anderson legerősebb érve, mégis lehetséges olyan, disztributív alapon igazolt, részben szerencse-egalitárius elmélet, amely elkerüli az ellenvetést. Aki ugyanis elfogad egy disztributív alapú szerencse-egalitárius elvet, lehetséges, hogy emellett elfogad egy ugyancsak disztributív alapon igazolt, ámde nem szerencse-egalitárius, hanem valamilyen szufficientárius vagy prioritárius (*prioritarian*) elvet.¹⁰ Mint láttuk, Sen első fejezetben említett alapvető képességekről szóló elmélete egyfelől szufficientárius, másfelől disztributív elmélet, mivel eszerint csak az *alapvető* emberi képességeket igazságos biztosítanunk, amelyek pedig mindenkinek *járnak*, aki emberi lény. Mármint lehetséges olyan elmélet, amely elfogad nemcsak egy ehhez hasonló, disztributív szufficientárius, de emellett egy szerencse-egalitárius elvet is – például egy a képességek egyenlőségéről szóló szerencse-egalitárius elvet, amely szerint a küszöbön túli képességek egyenlő elosztása akkor igazságos, ha a személy önkéntes döntésével (megfelelő módon) magyarázható. Ugyanígy, lehetséges egy szerencse-egalitárius és egy prioritárius elvet egyaránt magában foglaló elmélet. Richard Arneson a fenti érve reagálva éppen ilyen elméletet vázol. Eszerint igazságtalan, ha valaki önhibáján kívül a javak szűkebb készletével rendelkezik (*worse off*), mint mások, és igazságtalan „ha valaki önhibájából vagy saját döntésének köszönhetően rossz helyzetben van (*badly off*)” – például olyan sürgető állapotban, mint a durvaság vádjában

¹⁰ Az itt vázolt ellenérv Lippert-Rasmussen ellenérvének továbbgondolt változata (Lippert-Rasmussen 2018. 31–32).

szereplő sérült sofőr¹¹ (Arneson 2000. 340). Úgy tűnik tehát, hogy bár Anderson érve annyit valóban bizonyít, hogy egy kizárólagosan szerencse-egalitárius elmélet nem tehet eleget az egyenlő törődés alapelvének, ugyanezt már nem támasztja alá egy részben szufficientárius vagy prioritárius disztributív elmélettel szemben. Argumentuma mindennek megfelelően sikertelen általában a disztributív elmélettípussal szemben.

E fejezetben arra jutottam, hogy Andersonnak a relációs igazolás kizárólagosságát állító exkluzivista érvei sikertelenek a disztributív elmélettípussal szemben. Míg a hatókör ellenvetés alapján érvelhetnénk nemcsak az Anderson-féle relációs, demokratikus egyenlőség, de a disztributív alapú szerencse-egyenlőség mellett is, addig a számalom vádja sikertelennek bizonyult, a kegyetlenség vádja pedig nem áll általában véve a szerencse-egalitárius elveket elfogadó elméletekre. Bár – ha érvelésem helytálló – mindebből kiderül, hogy nem helytállók azok az érvek, amelyekből a relációs igazolás kizárólagossága következne, ebből még nem következik, hogy a relációs elvek kizárólagosságát állító relációs exkluzivizmus tarthatatlan.

III. A DISZTRIBUTÍV ÉS RELÁCIÓS EXKLUZIVIZMUS

E fejezetben azt állítom, hogy nemcsak a relációs elmélettípus exkluzivista változata, de a disztributív elmélettípus exkluzivista változata is tarthatatlan. Míg Christian Schemmel (2021) a disztributív elmélettípus exkluzivista változatával szemben érvel, addig Andres Moles és Tom Parr argumentuma (2018) a relációs és disztributív elmélettípusok exkluzivista változatával szemben egyaránt érvényes.

Tanulmányom bevezetésében már utaltam a szóban forgó elmélettípusok exkluzivista és partikularista változataira. Az exkluzivista megkülönböztetés Miklósi Zoltán tipológiájából származik, én azonban némileg eltérő értelemben használom. Miklósi meghatározása szerint a relációs exkluzivista szerzők elutasítják, hogy a disztribúciónak lenne relációfüggetlen disztributív *jelentősége* az igazságosság kapcsán (Miklósi 2018. 113). Mivel a második fejezetben arra jutottam, hogy az elmélettípusok lényegi különbsége a disztributív, illetve relációs normatív igazolási alap különbsége, az elmélettípusok exkluzivista változatait is ennek megfelelően definiálok. Míg a disztributív elmélettípus exkluzivista változata szerint *egy helyzet akkor igazságos, ha az elosztandó javak egyenlően oszlanak el, és nem akkor, ha a személyek releváns viszonyai egyenlők*, addig a relációs elmélettípus exkluzivista változata szerint *egy helyzet akkor igazságos, ha a személyek*

¹¹ Arneson elmélete komplexebb, mivel a rossz helyzetben lévők közül azokat részesítené előnyben, akik nem felelősek a helyzetükért – ez azonban ellenérvem szempontjából mellékes.

releváns viszonyai egyenlők, és nem akkor, ha az elosztandó javak egyenlően oszlanak el. Egyszerűbben megfogalmazva: míg a disztributív exkluzivizmusnak megfelelően az egyenlőség *kizárólag* disztributív alapon (a disztributív alapelvnek megfelelően), addig a relációs exkluzivizmusnak megfelelően *kizárólag* relációs alapon (a relációs alapelvnek megfelelően) igazolható. Vannak azonban olyan szerzők is, akiknek elmélete, bár nem exkluzivista, az igazságosság lényegi magyarázatához *elégészesnek* tartja vagy a disztributív, vagy a relációs alapú igazolást. Az elmélettípusok efféle változatait disztributív, illetve relációs partikularista változatoknak nevezhetnénk – ezzel a változattal azonban e tanulmányban nem foglalkozhatom. A következő fejezetben csupán a pluralista elmélettípus „gyenge formája” mellett érvelek: miszerint az emberi személyek egyenlő alapvető értékének megfelelően *levezethető* mind az egyenlő részesedés alapelve, mind az egyenlő viszonyulás alapelve.¹²

Nézzük ezek után, miért nem tartható a relációs, illetve disztributív exkluzivista álláspont! Christian Schemmel alábbi argumentációja a disztributív elmélet kizárólagosságát tagadja. Az érv szerint igazságosabb, ha az egyenlő elosztás egyszersmind az egyenlő tiszteletnek megfelelően, a releváns expresszív aktusok kíséretében történik – a disztributív elmélettípustól tehát nem várhatjuk az igazságosság teljes magyarázatát. Schemmel ezt három példán keresztül szemlélteti: ezek a diszkrimináció, a jogállamiság és a kompenzáció példái. Egyrészt, amennyiben a javakat faji-, nemi- vagy éppen osztályalapon osztjuk el egyenlőtlenül, igazságtalanabb módon járunk el, mintha ezt egy véletlenszerű minta alapján tennénk. Hasonlóképpen, kevésbé igazságtalan, ha a kormány – például hatékonysági szempontok miatt – távol marad a szakszervezet és a tulajdonosok vitájától, mintha eltörölné a kollektív szerződésekre vonatkozó törvényeket: hiszen az utóbbi döntés számos igazságtalanságot von maga után. Végül, amennyiben az állam egy személyt valamilyen elszenvedett igazságtalanság miatt kárpótol, nemcsak ennek anyagi vonzatai, de maga a gesztus is releváns: igazságosabb, ha a kárpótlás adekvát módon – például nyilvános bocsánatkérés kíséretében – történik (Schemmel 2021. 46–48).

¹² Itt azt a kérdést is csak érinthetem, hogy mely szerzők tekinthetők disztributív, illetve relációs exkluzivistának vagy partikularistának. (1) Mivel az önkéntes döntéseket szem előtt tartó, szerencse-egalitárius megközelítés disztributív, az e cikkben tárgyalt szerencse-egalitárius elméletek – leszámítva Arneson egyben prioritárius elgondolását – disztributív exkluzivistának tekinthetők. (2) Mivel Kis János mintha inkább a disztributív elmélettípus védelmére, mint egy pluralista elmélet megalapozására vállalkozna, inkább tekinthető disztributív partikularistának (Kis 2020; Kis 2022. 24–26. szakasz). (3) Míg aligha vitatható, hogy Anderson a relációs exkluzivista álláspontot képviseli, addig ez Scheffler elméletével kapcsolatban vitatott (Miklósi 2018. 121–122). (4) Végül mind Scanlon, mind Schemmel relációs elmélete a partikularista változatba sorolható. Míg Scanlon szerint „nem világos”, hogy az egyenlőtlenség relációs szempontoktól függetlenül kifogásolható (Scanlon 2018. 9), addig Schemmel szerint a relációs egyenlőség nem kizárólagos, csak „központi követelménye” a társadalmi igazságosságnak (Schemmel 2021. 5). További kérdés, hogy mely elméletek sorolhatók a pluralista elmélettípusba.

Bár Schemmel érve helytállónak tűnik a legtöbb igazságossági kérdésre vonatkozóan, nem olyan példákat hoz, melyek elsődlegesen a gazdasági igazságosság szempontjából relevánsak. Márpedig ez az igazságosság-elmélet azon területe, melynek adekvát leírását kézenfekvően inkább a disztributív elmélettípusnak megfelelően várjuk. Megfelelő példa azonban erről a területről is hozható: így bár álláskeresőként lényegesebb, mikor érkezik meg a jogosan járó, megfelelő mértékű összeg a bankszámlánkra, egyszersmind egyenlő tiszteletet fejez ki, ha ezt nem munkanélküli segélynek, hanem – például – munkanélküli járadéknak nevezzük. Úgy tűnik tehát, a disztributív elmélet a gazdasági igazságossági kérdésekben sem adhat teljes magyarázatot.

Andres Moles és Tom Parr a disztributív és relációs elgondolás kizárólagosságát egyaránt tagadja. A szerzők állítása szerint az elosztási kérdésekben egyaránt vannak relációs, illetve disztributív alapú indokaink. Az öröklés mindkét esetre vonatkozóan jó példát szolgáltat. Így ha az örökölt vagyon elosztása a két árván maradt testvéren múlik, egyrészt relációs indokok szólnak az egyenlő elosztás mellett: azért kell egyenlően elosztaniuk a vagyont, hogy egymáshoz való viszonyukban megfeleljenek az egyenlő tisztelet és törődés relációs alapelveinek (Moles és Parr 2018. 136). Azonban lehetséges, hogy egy ettől független – esetleg érdemelvű – disztributív indok is az egyenlő elosztás mellett szól: például azért jár mindkét testvérnek egyenlő rész az örökölt vagyonból, mert mindketten édesanyjuk gondoskodó gyámjai voltak (138). Ha ez a disztributív norma nem vezethető vissza relációs elvekre, akkor nemcsak a fundamentális disztributív, de a fundamentális relációs elmélettípus alapján sem vázolhatunk kizárólagos igazságosság-elméletet.

Míg tehát az e fejezetben elsőként elemzett érv bizonyítja, hogy az igazságosság elvei nem kizárólag olyan, az egyenlő részesedés alapelveinek megfelelő, disztributív elvek, amelyek nem visszavezethetők relációs elvekre, addig ez utóbbi érv alapján világos, hogy önmagában mind a disztributív, mind a relációs exkluzivista elmélettípus részleges. Mindebből azonban csak az következik, hogy a disztributív és relációs elmélettípusok exkluzivista változata tarthatatlan, az nem, hogy tarthatatlan ennek partikularista változata is. A következő fejezetben csupán a pluralista elmélettípus plauzibilitása mellett érvelek röviden.

IV. EGY PLURALISTA ELMÉLETTÍPUS LEHETŐSÉGÉRŐL

Ahogy e tanulmány első fejezetében láttuk, a disztributív és a relációs alapelvek a normatív igazolás tekintetében fundamentális elvek – hiszen ezeknek megfelelően igazolhatók egy igazságosságelmélet specifikus igazságossági elvei. Ugyanakkor azt állítom, hogy a disztributív és relációs alapelv egyaránt levezethető az emberi személyek egyenlő értékét feltételezve. E mellett az állítás mellett a következőkben Kis János disztributív elméletéhez kapcsolódó meglátásait felhasználva érvelek.

Kis János a disztributív és relációs egyenlőség problémáját az úgynevezett morális egyenlőséghez kapcsolódóan tárgyalja – a szakirodalomban egyedülállóan expliciten (Kis 2020). Ahogyan Kis rámutat, a disztributív elmélettípusba sorolható szerzők elméleteikben kiindulópontnak tekintik a morális egyenlőség alapgondolatát, miszerint „az emberi személyek egyenlő erkölcsi státusszal rendelkeznek” (Kis 2020. 71). A személyek morális egyenlőségét a relációs elmélettípusba sorolható szerzők ugyancsak elméleti kezdőpontnak tekintik (Anderson 1999. 313). A morális egyenlőség alapgondolata azt hangsúlyozza, hogy a személyekkel egyenlőként *kell bánnunk*. A személyek egyenlőségének eszméjét ugyanakkor megfogalmazhatjuk az „alapvető egyenlőség” metafizikai fogalmisága szerint is, egyszerűen a személyek értékére utalva: mondhatjuk, hogy minden személynek egyenlő alapvető *értéke van* – ezért minden személlyel egyenlőként kell bánnunk. Kis rámutat, hogy a disztributív igazságosságelméleteket alkotó szerzők emellett elfogadnak egy az elosztandó javak típusáról szóló koncepciót – az erőforrás, a jóléti esélyek vagy épp a képességek egyenlőségéről szóló felfogást. Mint azonban láttuk, Anderson relációs igazságosságelmélete szerint ugyancsak bizonyos képességeket, mégpedig az egyenlő polgárként való működéshez szükséges képességeket kell egyenlően biztosítanunk az állampolgárok számára. Ennek megfelelően míg a disztributív elméletek szerint az elosztandó javak típusairól szóló koncepciót a morális egyenlőségnek – avagy az egyszerű egyenlőségnek – megfelelően az egyenlő részesedés alapelvéből, addig a relációs elméletek szerint az egyenlő viszonyulás alapelvéből kiindulva kell elfogadnunk.

Kis János gondolatait alapul véve az egyenlő részesedés alapelve – amely szerint egy helyzet akkor igazságos, ha az elosztandó javak egyenlően oszlanak el – a következőképpen támasztható alá. Kis állítása szerint annak, hogy az egyenlő részesedés (*equal shares*) elve egyszersmind igazságossági kötelezettséget jelentsen, feltétele az elosztandó javak szűkössége (*scarcity*) és átruházhatósága (*transferability*) is. Tartsuk szem előtt, hogy ezek (ahogy azt az első fejezetben láttuk) nem egyszerűen anyagi, hanem elvont, normatív javak – erőforrások, jóléti esélyek, ezek kombinációi vagy alapvető emberi képességek. Nem volna mármost szükség az ezek igazságos elosztását biztosító intézményekre, ha végtelen mennyiségű és mindenki számára elérhető elosztandó „jósággal” rendelkeznénk (Kis 2020. 83–84). Másképpen megfogalmazva: ha a javak végtelen készlete állna a rendelkezésünkre, illetve ha a javak nem volnának átruházhatók, bár beszélhetnénk valamiféle egyenlőtlenségről, aligha beszélhetnénk az *elosztandó* javak igazságtalan egyenlőtlenségéről – mivel a végtelen mennyiségű javakat nem szükséges, az átruházhatatlan javakat pedig nem lehetséges elosztani. Ekkor egyszerűen egy nemkívánatos helyzetről volna szó, de nem disztributív igazságtalanságról. Ezzel szemben ha morálisan egyenlő személyek között korlátozott mennyiségű, átruházható jószág elosztásáról gondolkodunk, igazolt azt mondanunk, hogy a helyzet annyiban igazságos, amennyiben ezek egyenlően oszlanak el.

Azonban az előbbi érvelést elfogadva, ezzel analóg módon alátámasztható az egyenlő viszonyulás relációs igazságossági alapelve is.¹³ Ahogyan annak feltétele, hogy az egyenlő részesedés alapelve érvényes legyen, a szükségesség és átruházhatóság körülménye, úgy ahhoz, hogy relációs kötelezettségekről beszéljünk, szükséges a személyek kapcsolódása (*linkedness*) – mégpedig nem egyszerűen a fizikai vagy virtuális térben, hanem társas, társadalmi vagy társadalomközi szinten. Furcsa volna ugyanis azt állítani, hogy pusztán azért, mert a másik elérhető távolságra van, igazságos vele kooperatív viszonyt kialakítanunk – hogy ne lehetnénk neutrális viszonyban. Ezért úgy tűnik, nincs relációs igazságossági kötelezettségünk egy olyan ország szegényeivel szemben, amellyel nem állunk sem elnyomó, sem kooperatív relációban – noha lehet amellett érvelni, hogy velük szemben is van disztributív igazságossági kötelezettségünk. Van azonban relációs igazságossági kötelezettsége például egy volt gyarmatosító ország társadalmának egy olyan állam polgáraival szemben, amellyel a posztkoloniális gazdasági rendszerben a mai napig egyenlőtlen gazdasági cserét bonyolít le.

Úgy tűnik tehát, hogy a morális vagy alapvető egyenlőségből az egyenlő részesedés disztributív és az egyenlő viszonyulás relációs igazságossági alapelvei egyaránt levezethetők: kézenfekvő tehát az olyan igazságosságelmélet, amely a disztributív-relációs dichotómia vonatkozásában pluralista elmélettípusba sorolható. Ahhoz azonban, hogy a pluralista elmélettípus helyességét igazoljuk, érvelnünk kell nemcsak a disztributív és relációs elmélettípusok exkluzivista, de partikularista változatával szemben is. Egy potenciálisan teljes igazságosságelmélet megalkotásának ezt követő lépése annak megválaszolása, hogy vajon az erőforrások, a jóléti esélyek, ezek kombinációja vagy bizonyos képességek egyenlősége tekinthető az elosztandó javakról szóló érvényes koncepciónak – esetleg a javak, illetve relációk más felfogását kell elfogadnunk. Ezt követően az válik kérdéssé, az igazságosság elvei esélyegyenlőségi, elégségesség- vagy prioritárius elvek – illetve hogy ezek részben disztributív, részben relációs elvek, vagy inkább pluralista elvekről érdemes beszélnünk.

IRODALOM

- Anderson, Elisabeth S. 1999. What Is the Point of Equality? *Ethics*. 109/2. 287–337. <https://doi.org/10.1086/233897>
- Anderson, Elisabeth S. 2010. The Fundamental Disagreement between Luck Egalitarians and Relational Egalitarians. *Canadian Journal of Philosophy*. 40/1. 1–23. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.2010.10717652>

¹³ Kis online, magyarul megjelent cikkében egy az itt következőtől eltérő megoldást vet fel – jóllehet írása inkább a disztributív megalapozás jelentőségét hangsúlyozza (Kis 2022. 24–26. szakasz). Eszerint „Az emberek erkölcsi státusza egyenlő. Mivel társadalmi viszonyok között élnek, morális egyenlőségüknek ezekben a viszonyokban is kifejezésre kell jutniuk.” (Kis 2022. 24. szakasz). Kis, bár említi a társadalmi viszonyokat, nem tér ki a társadalmak közötti relációk problémájára – a kapcsolódás fogalma éppen erre szolgál.

- Arneson, Richard J. 1989. Equality and equal opportunity for welfare. *Philosophical Studies*. 56/1. 77–93. <https://doi.org/10.1007/BF00646210>
- Arneson, Richard J. 1999. What, If Anything, Renders All Humans Morally Equal? In Dale Jamieson (szerk.) *Singer and His Critics*. Oxford, Blackwell.
- Arneson, Richard J. 2000. Luck Egalitarianism and Prioritarianism. *Ethics*. 110/2. 339–349. DOI: <https://doi.org/10.1086/233272>
- Berlin, Isaiah 2002. Two Concepts of Liberty. Henry Hardy (szerk.) *Liberty – Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019924989X.003.0004>
- Cohen, Gerald Allan 1989. On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*. 99/4. 906–944. <https://doi.org/10.1086/293126>
- Dworkin, Ronald 1978. *Taking Rights Seriously*. London, Duckworth.
- Dworkin, Ronald 1981. What is equality? Part 2: Equality of resources. *Philosophy and Public Affairs*. 10/4. 283–345.
- Dworkin, Ronald 2003. Equality, Luck and Hierarchy. *Philosophy & Public Affairs*. 31/2. 190–198. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00190.x>
- King, Martin Luther 1991. *I have a dream*. San Francisco, HarperOne.
- Kis, János 2020. On the Core of Distributive Egalitarianism: Towards a Two-Level Account. In Thom Brooks (szerk.) *The Oxford Handbook of Global Justice*. Oxford, Oxford Handbooks. 71–95. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198714354.013.4>
- Kis János 2022. Mi az egalitarizmus? [Online előadásleírát] < https://litera.hu/irodalom/publicisztika/kis-janos-mi-az-egalitarizmus.html#_cdn22 > Utolsó hozzáférés: 2024. március 31.
- Knight, Carl 2013 Luck egalitarianism. *Philosophy Compass*. 8/2. 924–934. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12077>
- Leffler, Warren K. 1963. *Martin Luther King with leaders at the March on Washington* [fotó]. Washington D.C, Library of Congress. < <https://www.loc.gov/item/2013649720> > Utolsó hozzáférés: 2024. március 31.
- Lippert-Rasmussen, Kasper 2018. *Relational Egalitarianism: Living as Equals*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316675847>
- Miklosi, Zoltan 2018. Varieties of Relational Egalitarianism. In David Sobel – Steven Wall – Peter Vallentyne (szerk.) *Oxford Studies in Political Philosophy*. 4. kötet. Oxford, Oxford University Press. 110–137. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198813972.003.0005>
- Moles, Andres – Tom Parr 2019. Distributions and Relations: A Hybrid Account. *Political Studies*. 67/1. 132–148. DOI: <https://doi.org/10.1177/0032321718755589>
- Rawls, John 1999. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge/MA, Harvard University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvkjb25m>
- Scanlon, Thomas M. 2017. *Why Does Inequality Matter?* Oxford, Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198812692.001.0001>
- Schemmel, Christian 2021. *Justice and Egalitarian Relations*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1007/s11158-022-09573-0>
- Scheffler, Samuel 2015. The Practice of Equality. In Carina Fourie – Fabian Schuppert – Ivo Wallimann-Helmer (szerk.) *Social Equality: On What It Means to Be Equals*. Oxford, Oxford University Press. 21–45. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199331109.003.0002>
- Sen, Amartya 1979. *Equality of What? The Tanner Lecture on Human Values*. Stanford, Stanford University.
- Wuest, Joanna 2023. *Born this way: science, citizenship, and inequality in the American LGBTQ+ movement*. Chicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226827520.001.0001>

Személytelen megjegyzések a személyességről

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16328>

Van-e értelme (úgy értem: járhat-e valamilyen haszonnal, lehet-e számottevő eredménye) annak, ha az ismereteket és azok megszületésének körülményeit (beleértve ebbe az alkotó élettörténetét is) egyetlen egésszé szövi össze a szerző vagy a létrejött produktum későbbi értelmezője?

Olyan támpontokat próbálok az alábbiakban keresni, melyek segítségével legalább viszonylag világos válasz adható erre a kérdésre. (Pontosabban, kérdésekre – hiszen nem mindegy, hogy a szerző vagy az értelmező szövi-e bele [az utóbbi akár az előbbi akarata és tiltakozása ellenére is] a produktumba annak extern relációit. Ahol majd szükséges lesz, figyelembe kell vennünk ezt a különbséget.)

I.

Mindennemű *tudáshoz* vagy tudást magában foglaló mentális állapothoz (vágyhoz, hithez, akarathoz stb.) hozzárendelhető egy olyan *tudat*, amely alanya és hordozója az adott tudásnak, s ebben az értelemben minden tudás személyes.

Ha egy előzetes és futó pillantást vetünk a művészetek és a tudományok ön-reflexiójára vagy a róluk való gondolkodás történetére, megállapíthatjuk, hogy az előbbiekre tekintve szinte mindenki lényegesnek és figyelmen kívül hagyhatatlannak tartotta a fent említett korrelációt a kezdetektől napjainkig. Az utóbbiak esetében viszont (hogy okkal-e vagy ok nélkül, azt ebben az írásban meg sem próbálok megválaszolni) hosszú ideig szinte senki sem vetett számot e kapcsolat szükségszerű fönnállásával; vagy ha mégis említést tettek róla, akkor azonnal hozzáfűzték azt is, hogy *az igaz tudás leválik* a szubjektumról, s hogy éppen ezért teljességgel fölösleges, sőt tévút a személyesség nyomait keresni abban. Amennyire meg tudom ítélni, az egzakt tudományokról máig hajlamos így gondolkodni a kompetens közvélemény. (Legalábbis ezt látszik bizonyítani az a szinte egyöntetű és irritált elutasítás, melyben például David Bloor és társai részesültek akkor, amikor megkísérelték a tudásszociológia egyes belátásait a

természettudományokra is alkalmazni [vö. Fehér 2002].) A humántudományok¹ – s most értsük ebbe bele a filozófiát is – önreflexiójában viszont mintha végbement volna egy fordulat a 19. század végétől kezdődően: Marx, Nietzsche és Mannheim Károly (s majd a nyomukban mások) hatására egyre inkább úgy tekintünk ezekre a diszciplínákra, mint olyan tudás hordozóira, melyeknek ki-küszöbölhetetlen komponense a szubjektivitás.

Az elmondottak után így pontosíthatjuk az írás elején megfogalmazott kérdést. *Mely változók határozzák meg a különféle szellemi produktumokban föllelhető szubjektivitás szemünkben jelentős vagy éppenséggel indifferens mivoltát?* Minek a hatására lesz elengedhetetlenül fontos a műalkotások szerzőjének és a mű születési körülményeinek ismerete, és miért érdektelen ugyanez, ha matematikai vagy természettudományos problémákról van szó?² (A szerzők személyét persze az utóbbi esetben is föl szokták tüntetni, ám ez csupán kultúránk individualizmusának folyománya.)

II.

A tudást birtokló tudatot kérdésfeltevésünkhöz igazodva három részre oszthatjuk. Van egy *aszubjektív* (tértől, időtől és társadalmi pozíciótól független, minden emberi lény esetében azonos[nak tartott]) felső szintje; egy *léhelyzet* (tér, idő, társadalmi pozíció) által meghatározott középső, valamint egy *individuális* (tehát sem antropológiailag, sem történetileg vagy szociológiailag nem magyarázható) alsó rétege, és minél inkább távolodunk az aszubjektív rétegtől és haladunk az individuális felé, annál fontosabb lesz a tudás alanyának figyelembevételére vagy prezentációja. Pontosítsuk először, hogy mit is tartalmaz a három különböző réteg!

Az aszubjektív részhez szokás kapcsolni az ember érzékelő apparátusát, a matematikai és a logikai ismereteket, valamint az érzelmeket. Ugyanazt látjuk, halljuk stb., bármely civilizációhoz tartozunk. Optimális feltételek között képesek vagyunk meggyőzni egymást az elemi matematikai igazságokról vagy a következtetés általános szabályairól. A fájdalom, a félelem vagy a szexuális vágy mindig és mindenhol egyformák – állítják a kérdés komoly kutatói a hétköznapi ember intuíciójával egybecsengően.

Az üléspont határozza meg az álláspontot – tartja a magyar népi bölcsesség, és valami ahhoz hasonló értünk ez alatt, mint amikor Marx a tudatot (*Bewusstsein*) tudatosult létként (*bewusstes Sein*) – határozta meg (vö. Marx – Engels 1845/1974.

¹ A szót gyűjtőfogalomként használom a társadalom- és a bölcsészettudományok együttes megnevezésére, és – eltérve a magyar helyesírási szabályzat idevágó instrukciójától (a „szellemtudományok”-kal, kultúrtudományok”-kal stb. analóg módon) – szándékoltnan írom egybe.

² A kérdés második felére Márkus György igen kimerítő és alapos választ adott (vö. Márkus 1992, különösen 284–296 [11–18. §]).

29). Úgy gondoljuk tehát, hogy a társadalommal kapcsolatos nézeteinknek, sőt még a percepcióinknak is legalább egyik meghatározó eleme az, hogy hol, mikor és milyen szociális csoportban élünk.

Nem vagyunk azonban sem antropológiailag, sem történetileg-szociológiailag maradéktalanul leírhatók. Mindannyiunkban van valami egészen speciális is; valami olyan, ami csakis bennünket jellemez – legalábbis mi, európaiak ezt szeretjük hinni. („Ilyen az ember. Egyedüli példány. / [...] / Keresheted őt, nem leled, hiába, / se itt, se Fokföldön, se Ázsiába, / a múltba sem és a gazdag jövőben / akárki megszülethet már, csak ő nem” – írja Kosztolányi Dezső a *Halotti beszéd*ben.)

S most fontoljuk meg egy kicsit az utolsó tagmondatot! A Püthagorasz-tételhez nevetséges hozzáfűzni, hogy „véleményem szerint”, de szükséges ugyanezt megtenni, ha a nációm vagy a társadalmi csoportom tagjaként állítok valamit más népek vagy rétegek képviselőivel szemben, és semmiképpen sem szabad homályban hagynom a személyes érintettségemet akkor, amikor valamilyen szubjektív vonzalom vagy érdek húzódik meg az álláspontom mögött.

III.

A gondolatok explikációja írásban, szóban vagy bármilyen lehetséges módon mindig fölfogható beszédaktusként, és a különböző beszédaktusokban más és más a szubjektum szerepe. Ennek belátásához elegendő, ha egy röpké pillantást vetünk John Searle ismert tipológiájára. Eszerint vannak: (A) asszertívumok, azaz olyan beszédaktusok, melyek az adott proposíció igazságáról vagy hamisságáról kívánják meggyőzni a megszólítottat. (B) Direktívumok, melyeknek célja a megszólított elkötelezése valamilyen cselekedet mellett. (C) Komisszívumok, azaz ígérettevő aktusok. (D) Expressszívumok, melyek segítségével érzelmeinket és viszonyulásainkat juttatjuk kifejezésre. Végezetül (E) deklarációk, melyek célja valamilyen világbeli változás előidézése (Searle 2000. 149 sk.).

Nyilvánvaló, hogy az ismeretek explikációja legtöbbször asszertív beszédaktusok által történik, de ezek gyakran keverednek direktívumokkal és deklarációkkal is. Direktív beszédaktusnak (is) tekinthető minden olyan rejtett normatívákat tartalmazó kijelentés, mely átfordítható felszólításba. („Az úttörő bátor és fegyelmezett”; ergo légy bátor és fegyelmezett [ha úttörő vagy]!)³ És deklaratívummal átítatott minden olyan társadalomelmélet, amely arra is törekszik, hogy hatást gyakoroljon a környezetére. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, a feladat az, hogy megváltoztassuk” – írja Marx a 11. Feuerbach-tézisben (Marx – Engels 1845/1974a. 11). Ha valakinek ez nem

³ Lásd *Az úttörők 12 pontja*. 9. <https://hu.wikipedia.org/wiki/%C3%9Att%C3%B6r%C5%91mozgalom>

volna világos, ezúton bejelentem – közli öntudatosan az ifjú Marx –, hogy mi nem fogunk megelégedni az asszertívumokkal.

A kommisszívumok és az expresszívumok valószínűleg kevésbé gyakran keverednek bele az asszertív beszédaktusokba, de azért ezekre is találhatunk példákat. „A magyarok istenére esküszünk, hogy rabok tovább nem leszünk!” – ígéri a lírai én a történelmi-történetfilozófiai alapokon nyugvó szónoklatának refrénjében. Egy recenzió pedig aligha képzelhető el valamilyen expresszívum nélkül.

Ha azzal a föltevessel élünk, hogy az igazság magában való léttel bír (olyasmi, ami tőlünk függetlenül adva van, s amit nekünk csak fölfedeznünk kell), akkor az asszertívumként elhangzó igaz proposíciók minden további nélkül leválaszthatók a szubjektumról. (Az igazság mindenképpen igazság – mindegy, hogy kinek a szájából hangzik el –, szoktuk mondani.) S minden olyan esetben indítványozzuk is ezt a leválasztást, amikor azt sugalljuk a másiknak, hogy mi csupán médiumai vagyunk az igazság megnyilvánulásának.

A kommisszívumok és az expresszívumok viszont – a hozzájuk tartozó szubjektum kilétének ismerete nélkül egyszerűen értelmetlenek. (Sem az ígéretek, sem a vélemények nem lebeghetnek a levegőben, muszáj őket lehorgonyozni egy ígéretet tevő vagy véleményt nyilvánító alanyhoz.)

A megmaradt két beszédaktus pedig valamilyen köztes és vitatható pozíciót foglal el. A filozófiában és a társadalomtudományokban gyakran találkozhatunk olyan – sokszor akár a teljes gondolatmenetet is átító – normatív megállapításokkal, melyeket a szerző magában való igazságokként tálal elének. (Nevezhetjük ezeket implicit direktívumoknak.) A *gyakorlati ész kritikája* például semmiféle buzdítást sem tartalmaz. (Ne értsük félre, a kategorikus imperatívusz nem egy hozzánk intézett felszólítás, hanem csupán fölmutatása valaminek, amire a szerző rábukkant.) Kant csupán leírja az emberi ész egy bizonyos faktumát és a belőle szükségképpen fakadó következményeket, illetve a bennük rejlő előfeltevéseket. S teszi ezt azzal a meggyőződéssel, hogy gondolatmenete teljességgel univerzális. Az olvasó pedig oszthatja a szerző álláspontját műve egyetemességéről, de teljes joggal tekinthet rá úgy is, mint egy olyan parainesisre, melyet alkotója – egy hús-vér egzisztencia, akit történetesen Immanuel Kantnak neveztek – az egész emberiségnek szánt, melyben a jó elfogadására hívott föl, s melyben tanácsokkal kívánta ellátni mindazokat, akik elkötelezték a jó mellett. Az utóbbi álláspontra helyezkedve joggal mondhatjuk tehát, hogy a mű egy implicit direktívum.

A deklarációkkal hasonló a helyzet. Marx követői a mai napig szívesen gondolják azt, hogy a toll voltaképpen fegyver, és gyakran úgy tekintenek a műveikre vagy akár az egész életművükre, mint a világ megváltoztatásáért folyó küzdelemhez való hozzájárulásra. (Tehát ők maguk állítják azt, hogy ezek deklarációk.) Ugyanakkor meg vannak győződve arról is, hogy könyveikben az igazat és csakis az igazat mondják, s hogy ezek ennek következtében egyszersmind aszubjektívnek is tekintendők. Az aktivizmustól ódzkodó és a hűvös tudományt

pártoló ellenfeleik viszont – a maguk szemszögéből teljesen jogosan – arra figyelmeztetnek, hogy nem lehet egy fenékkal két lovat megülni; el kell döntenünk, hogy kiáltványt vagy értekezést akarunk-e írni.

IV.

A tudás és a különféle explikációinak tárgya lehet maga a tudat (természetesen csakis a tudást hordozó szubjektum saját tudata, hiszen csakis önmagunkba „látunk bele”) vagy a világ. Nyilvánvalónak tűnik, hogy az előbbi felé fordulva nagyobb jelentőségű vagy egyenesen elengedhetetlen a tudás alanyának ismerete, az utóbbit szemügyre véve azonban – legalábbis egyes esetekben, s ilyenre az imént már láthattunk is példát – akár el is tekinthetünk ettől.

A „világról” alább még majd bőven lesz szó, s ezért itt csak a „tudathoz” kívánok néhány megjegyzést fűzni. A II. pontban megkülönböztetett három réteg segítségével lehet és érdemes is talán pontosítani az imént mondottakat. Egy olyan életrajzról, visszaemlékezésről, introspekciós naplóról stb., mely a (fontiek szerint értett) individuumot kívánja megragadni, *ab ovo* leválaszthatatlan az alany. (Lehet, hogy rossz példa, s hogy helyesebb volna inkább a kortársak között keresgélni, de nekem úgy tűnik, hogy Abélard önéletrajza, a *Szerencsétlenségeim története* szinte kizárólag csak az individuumot kívánja ábrázolni.)

Egy személyes emlékeken alapuló szociográfia, mondjuk, Illyés Gyula *Puszták népe* című remeke viszont egyenesen elvárja az olvasótól, hogy ne csupán szubjektív visszaemlékezésként tekintsen rá, hanem egy társadalmi csoport – ez esetben az uradalmi cselédek – objektív leírásaként is.

Descartes pedig azzal a határozott meggyőződéssel írta az *Elmélkedéseket*, hogy naplószerű formába öltöztetett önátvilágítása bárki számára megismételhető, s hogy az ismétlés minden esetben ugyanazokhoz az aszubjektív igazságokhoz vezet el, melyekhez ő eljutott.

Messzire vezetne ennek elemzése, s ezért csak megemlítem. Valamiféle aszubjektív minőség meglétének lehetőségét alighanem még a legszemélyesebb művek (naplók, önábrázolások stb.) alkotói is feltételezik a produktumukban, amennyiben nem csupán önmaguknak szánják a megnyilvánulásukat. Legalább annyit, hogy amit létrehoztak, az más számára is érdekes vagy tanulságos lehet. (Philippe Lejeune kételkedik abban, hogy lehetséges mindennemű öncenzúra nélkül pusztán magunknak írni. Tapasztalata szerint még a megsemmisítésre szánt naplók szerzői is valamilyen olvasót képzelnek maguk elé [vö. Lejeune 2009a. 36; 2009b. 209 sk.])

V.

A világban létező dolgokban vagy magában a világban mint egészben értelmet kereső szubjektum kétféle attitűddel járhat el. Gondolhatja azt, hogy a dolgok önmagukban hordozzák az értelmüket, de azt is, hogy ő vetít beléjük valamit. (Egy másik írásomban az előbbit *tárgyi*, az utóbbit pedig alanyi *értelem*nek neveztem [vö. Sümegi 2016. 33].) A két szélső pont között természetesen létezik számos átmenetnek tekinthető variáns is. És magától értetődő, hogy a tárgyitól az alanyi értelem felé haladva a szubjektum jelentősége fokozatosan növekszik.

Az alanyi értelem legtisztább megnyilvánulása az, amikor valamilyen jelentés nélkülinek tekintett formába *belelátunk* valamilyen értelmet. (Például a bárányszerű felhőkbe. De azt hiszem, hogy a Rorschach-teszt is valami hasonlóra készíti a vizsgált személyt.) A tárgyié pedig az, amikor meg vagyunk győződve arról, hogy magát a dologban rejlő igazságot vagy jelentést szemléljük. (Tárgyi értelmet keres például a realista filozófus és természettudós, vagy az „úgy, ahogy volt”-ot föltárni igyekvő történész.)

A legérdekesebbek azonban itt is a köztes esetek, melyeknek alighanem se szeri, se száma, s éppen ezért itt csupán három, szempontunkból fontosnak tűnő, jól ismert variánsra szeretnék rámutatni.

A) Számos művészetteoretikus vallja azt, hogy a műalkotások magában való értelme megragadhatatlan, s hogy minden megértés az alanyi és a tárgyi értelem összeolvadása által áll elő. Sőt létezik ennek az elméletnek egy erősebb változata is: eszerint a műalkotások nyitottak, s csakis az értelmező aktivitás által válhatnak kerek egészzé.⁴ Annak pedig, akinek ezek az elméletek túlságosan idealisták, relativisták vagy más okból elfogadhatatlanok, egyszerűen csak fölhívhatjuk a figyelmét arra, hogy a megértés mindig a mű–alkotó–befogadó háromszögben történik – ez alighanem minden műelemzéssel próbálkozóknak egyetemes tapasztalata.

B) Egy másik megközelítés – ennek legnagyobb hatású képviselője Wilhelm Dilthey – abból indul ki, hogy csakis a saját elménkhez van közvetlen hozzáféréseünk, s ezért a másikat is csak önmagunkon keresztül érthetjük meg. Azt nem érezhetem, amit a másik érez, amikor rácsap az ujjára a kalapáccsal, de – mivel én is átéltem már hasonló fájdalmat – *beleérezhetem* magamat az ő állapotába (vö. Dilthey 2004. 197 skk.)

C) Az alanyi értelem kivetítésének egyik speciális esete az *értékvonatkoztatás*. Az érték nem a világban létező dolgok egyik tulajdonsága, úgy, ahogyan a szín vagy a kiterjedés – állítja a neokantiánus Heinrich Rickert. Értéke csak annak van, ami valaki (egy személy vagy legalább egy magasabb rendű állat) számára értéket képez, vagy amit (megfordítva a relációt) valaki értékesnek tekint (vö.

⁴ Az „összeolvadás”-sal Gadamerre, a „nyitott”-tal pedig Umberto Ecóra kívántam utalni (vö. Gadamer 1984. 217, 262; Eco 1976. 24–59).

Rickert 1923. 22). Ebből pedig hasonló következtetés adódik, mint ami a direktívumok kapcsán egyszer már fölmerült: az értékhordozó dolgok maradéktalan leírása nem hagyhatja figyelmen kívül a vonatkozó/vonatkozottat szubjektumot sem (vö. Rickert 1923. 26).

VI.

1.

Az egyedi iránti érdeklődés szorosabban és kevésbé figyelmen kívül hagyhatóan kötődik az érdeklődő szubjektumhoz, mint az általánosra irányuló érdeklődés. Az egyedi mint egyedi (tehát nem mint az általános reprezentánsa) csak akkor érdekel bennünket, ha előbb értéket tulajdonítottunk neki – szövi tovább a fönt bemutatott gondolatait Rickert (vö. Rickert 1923. 75 skk.). Nyilvánvalóan inkább „benne van” a szubjektum abban a fában, melynek szépségében gyönyörködünk, mint abban, melyet fajtája reprezentánsaként mutat be egy biológus. E ténynek pedig arra kell ösztönöznie bennünket, hogy ne hagyjuk figyelmen kívül az értéket tulajdonító alanyt az egyedire irányuló vizsgálódásaink vagy mások egyedire irányuló vizsgálatainak vizsgálata során sem.

2.

Tovább erősödik a kötődés akkor, ha a szubjektum által megragadott „egyedi dolog” egy másik ember, egy emberi tett vagy egy emberi alkotás.

Ha nem is feltétlenül intenzívebben, de mindenképpen több szálon keresztül kapcsolódik egymáshoz alany és tárgy akkor, amikor a természettől az ember felé fordulunk. Mert ilyenkor már nemcsak a projektált értékek, hanem a beleérzés és/vagy az összeolvadó horizontok is erősítik a köteléket. S amint erre számos alkalommal rávilágítottak már, az alany hatásának figyelmen kívül hagyása az ilyen esetekben kifejezetten kontraproduktív, mert nem az objektivitás növekedéséhez, hanem a szubjektum horizontjának kontrollálatlan érvényesüléséhez vezet. A legobjektívebbek akkor lehetünk, ha tudatosítjuk a saját szempontjainkat (a kérdésfeltevéseinket, az értékeinket, a fogalmi hálónkat stb.) és világossá tesszük a két horizont közötti távolságot (vö. Gadamer 1984. 191–217, 243–253).

3.

Még a föntinél is erősebb a kötelék, ha az emberi tudat aszubjektív rétegétől az individuális felé közelítünk. Mindenekelőtt tegyünk különbséget a gondolkodás a priori-ja és az érzések között! A II. ponthoz fűzött megjegyzéseim során ezeket összemostam, mondván, hogy mind a kettőt univerzálisnak szokás tekinteni. Ez azonban a most következők miatt pontosítandó.

Míg a gondolkodás kategóriái és műveletei változatlanok maradnak a különböző gondolatmenetekben való alkalmazásaik során, addig az érzések kontextusról kontextusra átalakulnak. Hogy milyen területen alkalmazom a modus ponens-t vagy a hatványozást, az tökéletesen indifferens a műveletekre vonatkozóan, egy érzést viszont nem érezhetek kétszer egyformán. (Alighanem ez a magyarázata annak, hogy míg a „tisztá matematika” és a „tisztá logika” kimerítő leírását adják a tárgyuknak, addig az „érzelmek absztrakt elmélete” üres és elégtelen a konkrétumok tanulmányozása nélkül.) Nincs olyan ember (fölteszem), aki ne érezne élete során félelmet vagy fájdalmat – ennyiben egyformák vagyunk; de nincs két olyan ember, akik ugyanazokat a félelmeket és fájdalmakat élik át. Ergo: az absztrakt érzelmek valóban aszubjektívak, a meghatározott ember által meghatározott szituációkban átélt érzések viszont a legteljesebben személyesek.

Visszakanyarodva a tárgyalt tézishez, megállapíthatjuk, hogy a tudat legfelső szintjén (a II. pontban foglaltak szerint értve a kifejezést) már-már teljesen elmosódnak az individuális különbségek. (Tekinthezem ugyan egyfajta beleélésnek vagy horizont-összeolvadásnak azt is, amikor a matematikatanárom előadását értem meg, hiszen csak akkor foghatom föl a magyarázatait, ha én magam is lépésről lépésre végighaladok a gondolatmeneten, egészen addig, amíg el nem érkezek a revelációig; mondjuk, annak belátásig, hogy bármilyen is egy síkfelületen fekvő háromszög, szögeinek összege mégsem lehet sem több, sem kevesebb, mint 180 fok. Ám ebben az esetben azt feltételezzük, hogy alany és tárgy tudatának interakcióban résztvevő rétegei teljességgel megegyezők, s ezért sokkal inkább nevezhető a lefolyt esemény reprodukciónak, mintsem valamiféle összeolvadásnak.)

Aztán ahogyan nő a megértendő dolog társadalmi determinánsainak jelentősége, úgy válik egyre fontosabbá objektum és szubjektum léthelyzetének azonosága vagy különbözősége. (A kínaiak könnyen megértik Kertész Imre *Sorstalanságát* – magyarázta egy interjúban a regény kínai fordítója –, mert velük is az elbeszéltekhez hasonlók történtek a harmincas-negyvenes években. A burkaviselés engedélyezéséért tüntető török egyetemista lányokat látva viszont szinte megáll az európai ember esze.)

Az individuális különbségek annyival nehezítik tovább az objektivitás érvényesülését, amennyivel megragadhatatlanabbak a társadalmi helyzetnél. Egy társadalom mindig részletekbe menően elemezhető, s ha már eléggé elmélyedünk benne, akkor alighanem még az első pillantásra extrémnek vélt jelenségei

is értelmet nyerne. A személyiség viszont maradéktalanul kifejezhetetlen és tökéletesen sohasem megfejtendő. (Individuum est ineffabile – szól Goethe nevezetes bölcsessége, és elkerülendő a hosszadalmas kitérőt, elégedjünk meg itt ennek leszögezésével.)

Ahogy az aszubjektív rétegtől távolodunk, egyre nagyobb lesz az objektum és a szubjektum közötti szakadék. S minél nagyobb ez a szakadék, annál inkább kénytelen a szubjektum saját magából (az általa átélt élethelyzetekből, élményekből, érzésekből stb.) betömni azt. S minél inkább nő a szubjektum megértésben játszott szerepe, annál kevésbé lehet eltekinteni attól, hogy ki az, aki megért.

VII.

Minden olyan érv vagy elgondolás, mely meghatározott esetekben az alany figyelmen kívül hagyhatóságát támasztja alá, kétségbe vonható, és különböző filozófiai irányzatok kétségbe is vonják ezeket. És *ha minden objektivitás mellett szóló érvet elutasítunk, akkor a tudást nem tekinthetjük másnak és többnek, mint egy önéletrajz vagy egy életrajz részének.*

Ha ismét végigszaladunk a fent elmondottakon, könnyen beláthatjuk, hogy az objektivitás melletti érvek egytől egyig ingatagok.

- A) Az érzéki tapasztalat relativitása mellett már a szofisták, majd a szkeptikusok is igen meggyőzően érveltek (Platón 2001. 152a skk.; Sextus Empiricus 1998. 181–208).
- B) A Bloor és társai által kifejtett radikális tudásszociológia segítségével mindaz historizálható és kultúrafüggővé tehető, amit valaha a priorinak tartottunk. S nemcsak elméletileg, hanem egy-egy konkrét tudáselemet célba véve is. Beláthatjuk például, hogy az idő csak nekünk, európaiaknak előrehaladó, szukcesszív folyamat. Vannak népek, akikről okkal feltételezhetjük, hogy számukra a múlt és a jövő – abban az értelemben, ahogyan ezeket a szavakat mi értjük – egyáltalán nem is létezik (vö. Leach 1966. 402 skk.; Barden 1973). Alexander Lurija meggyőzően bizonyította, hogy az írástudatlan üzbég parasztok – kulturális különbségük és nem ostobaságuk vagy műveletlenségük következtében – még a legegyszerűbb szillogisztikus következtetéseket sem tudják végrehajtani (Lurija 1987. 79 sk.) stb.
- C) Amint ezt más összefüggésben az imént már láthattuk, nem kevésbé ingatag az érzelmek, az érzések vagy éppenséggel az emberi természet invarianciájának föltevése sem. Az ugyan kétségbevonhatatlannak tűnik, hogy a legalapvetőbb emóciók mindenütt megtalálhatók, ám ezzel együtt az is, hogy a különféle kultúrák számtalan változatban képesek formát adni ezeknek (lásd pl. Herskovits 1955).

- D) A társadalmi helyzet ugyan össze is köthet bennünket, de sohasem lehet biztosítéka a másik megértésének. (Mivel az individuumok közti potenciális szakadékot nem szüntetheti meg.) Ráadásul a léthelyzet és a tudat összekapcsolásának szinte valamennyi klasszikus kísérlete (Spinoza *Teológiai-politikai tanulmánya*, Marx és Mannheim tudásszociológiája, Nietzsche genealógiája) inkább szétválasztani, mintsem összekötni akartak. Nem az azonosságokban rejlő lehetőségeket próbálták meg kiaknázni, hanem az igaznak tartott ismereteket igyekeztek megcáfolni vagy legalább relativizálni.
- E) Az asszertív beszédaktusok gyakran személytelenséget sugallnak, ám ezt csak azzal a föltevessel élve tehetik meg, hogy magában való igazságot közvetítenek. A „magában való igazság” azonban alapos okkal nevezhető önellentmondó fogalomnak (vö. Nietzsche 1873/1992).
- F) Azok a kísérletek, amelyek Descartes-tól Kanton át Husserlig és tovább azzal kísérleteznek, hogy az egyes szám első személyű evidenciáktól juszanak el valamilyen interszubjektív bizonyossáig, azt feltételezik, hogy van valamilyen invariáns emberi lényeg, e föltevés azonban erősen kétséges (lásd VII/A).⁵
- G) Nemcsak amellet érvelhetünk igen meggyőzően, hogy minden világban talált értelem emberi projekció, de akár még amellet is, hogy maga a világ is csupán a tudat epifenoménje. (Berkeley filozófiáját félretelhatjuk ugyan mint használhatatlant, de magát a gondolatmenetet semmiképpen sem tekinthetjük agyrémnek [vö. Kant 1783/1999. 55].) Vagy legalább amellet, hogy értelmetlenség érzékeléstől független invariáns fizikai tárgyakat feltételezni.⁶
- H) A VI/1. pontban implicite azt állítottam, hogy az általánosról való tudás kevésbé személyhez kötött, mint az egyesről való. Egy nominalista azonban rögtön kiigazítaná ezt: a fogalmak is csak szubjektív emberi konstrukciók, s ezért az általánosról való tudás legfőljebb csak másképpen viszonylagos, mint az egyedről való – mondaná.

Szeretném hangsúlyozni, hogy a felsoroltakról éppen úgy nem kívánom azt állítani, hogy igazak, mint ahogyan az ellentétükről sem kívántam korábban. Mindössze annyit állítok, hogy az európai civilizáció évraktárában bőségesen áll a rendelkezésünkre olyan muníció, amit mozgósítva végletekig szubjektivizálhatjuk a tudást – ha ezt jónak látjuk.

⁵ Ráadásul az egyes szám első személyű itt és most érvényes evidenciák konzerválhatatlannak (visszagondolva rájuk már kétségbe vonhatók), és más személy felé közvetíthetetlenek (lásd ehhez kurta frásomat: Sümegei 2016a).

⁶ Fehér Márta Feyerabend- és Kuhn-interpretációjának középpontjában ez a probléma áll (lásd Fehér 1983).

VIII.

Az életrajzzá lett tudás „igazságfeltételei” megváltoznak. A tudat és a tudat intencionált tárgya közötti megfelelés keresése (az *adequatio intellectus ad rem*) olyan szempontoknak adja át a helyét, amilyenekkel a hagyományos életrajzokat szokás mérlegelni. *Összhang van-e a megélt és az elbeszélt történet között? Hiteles-e az önábrázolás? Milyen az ábrázolás esztétikai minősége?* Ezek lesznek az alapvető kérdések. Ugyanakkor az életrajzi dokumentummá alakult (vagy ekként interpretált) művek nem veszítik el az eredeti karakterüket sem, és különösebb nehézség nélkül leválaszthatók a keretükként szolgáló biográfiákról, majd értelmezhetők magában való objektivációkként.

Az első két mondat úgy is átfogalmazható, hogy az önéletrajzi térbe (vö. Lejeune 2003. 47–75) integrált művek szükségképpen szépirodalmi jellegűvé válnak; és tartalmuktól függően átalakulnak különféle műfajú drámai vagy epikus alkotásokká. (Nevelődési regénnyé, pikaesz regénnyé, melodráává, bohózatá stb.) Ami pedig már eredetileg is szépirodalom volt, az egy – sok esetben teljesen más formai jegyekkel rendelkező – nagyobb egység részévé válik. (A versek, novellák, esszék beleépülhetnek egy regényszerű vagy akár egy drámaszerű önéletrajzba stb.)

A kutató vagy akár maga a szerző bármit kiemelhet az önéletrajzi térből, majd önálló vizsgálódás tárgyává teheti azt. Általánosságban azonban elmondhatjuk, hogy a különösebb kvalitással nem rendelkezőnek ítélt produktumokra legtöbbször pusztán dokumentumként tekintünk, ellentétben a jelentősnek ítélt alkotásokkal, melyek arra kényszerítenek bennünket, hogy magában valóságukban is figyelmet szenteljünk nekik.

IX.

A tudás végletes szubjektivizálása olyan teljes és enyhíthetetlen szolipszisztikus egyedüllétre kárhoztatja (vagy kárhoztatná) az alanyt, melyet joggal tekinthetnek patológikusnak mindazok, akik akár csak a legcsekélyebb mértékben is társas lénynek tartják az embert. Éppen ezért a szubjektivizálásban előrehaladva szükségképpen elérkezünk egy olyan pontra, ahol az érdeklődésünk iránya visszajára fordul, vagy legalább új komponenssel bővül. Ezen a bizonyos ponton túlhaladva már nem azt (vagy nemcsak azt) fogjuk kérdezni, hogy miképpen mutatható ki az alany jelenléte abban, amit eddig objektívnek hittünk, hanem azt (vagy azt is), hogy mi az, ami összeköthet még bennünket a másik emberrel.

S ha ebből az új szemszögből kezdjük el pásztázni a korábban felsoroltakat, akkor azt mondhatjuk, hogy nincs ugyan garancia a sikerre, de azért továbbra is érdemes megpróbálnunk arra építeni, amit a régiek még aszubjektívnek hittek: az érzékelő apparátusaink azonosságára és az érzetek ebből fakadó konvergen-

ciájára, a racionális érvekre, valamint érzelmek és érzések hasonlóságára. (Mint ahogyan valóban szoktunk is efféléket mondani, amikor nem értjük egymást vagy nem értünk egyet. *Neked is be kell látnod! Ha így gondolod, miért tetted ezt vagy azt... Képzeld magad az én helyembe! Stb.*) Nem biztos, hogy mindig célhoz érünk, de szinte kizárt, hogy sohasse sikerüljön.

A történeti-szociológiai meghatározottságainkra pedig úgy tekinthetünk ebből az új perspektívából, mint ami összeköt bennünket. Amint azt fönt már említettem, a tudásszociológia vagy a nietzschei genealógia eredetileg arra szolgáltak, hogy az emberiséget egybefogó legfőbb kapcsolatot, az univerzális igazságot lerombolják. Ezzel párhuzamosan azonban arra is fölhívták a figyelmet, hogy az azonos civilizációban, történelmi korban, társadalmi csoportban élők között kell lennie valami közösnek. S ami közös, az mindig össze is köthet.⁷

IRODALOM

- Barden, Garrett 1973. Reflexion of Time. *The Human Context*. 5/1. 331–343.
- Dilthey, Wilhelm 2004. Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat. 167–255.
- Eco, Umberto 2006. A nyitott mű poétikája. In uő: *A nyitott mű*. Ford. Dobolán Katalin. Budapest, Európa Kiadó. 24–59.
- Fehér Márta 1983. *A tudományfejlődés kérdőjelei*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Fehér Márta 2002. Utószó. In Barry Barnes – David Bloor – John Henry: *A tudományos tudás szociológiai elemzése*. Ford. Faragó Péter és Tanács János. Budapest, Osiris. 294–310.
- Foucault, Michel 1999. Mi a szerző? Ford. Erős Ferenc és Kicsák Lóránt. In uő: *Nyelv a végtelenhez*. Szerk. Sutyák Tibor. Debrecen, Latin Betűk. 119–145.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Herskovits, Melville J. 1955. *Cultural Anthropology*. III/19. New York, Alfred A. Knopf. 348–367.
- Kant, Immanuel 1783/1999. *Prolegomena*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Leach, Edmond 1966. Zwei Aufsätze über die symbolische Darstellung der Zeit. In *Kultur-anthropologie*. Szerk. W. E. Mühlmann – E. W. Müller. Köln, Kiepenheuer & Witsch. 392–408.
- Lejeune, Philippe 2003. Gide és az önéletrajzi tér. Ford. Bárdos Zsuzsanna. In uő: *Önéletrajz, élettörténet, napló*. Budapest, L'Harmattan. 47–75.
- Lejeune, Philippe 2009. *On Diary*. Ford. Katherine Durnin. University of Hawai'i Press.
- Lejeune, Philippe 2009a. The Practice of the Private Journal: Chronicle of an Investigation. In Lejeune 2009. 29–48.
- Lejeune, Philippe 2009b. The Diaries „Antifiction”. In Lejeune 2009. 201–210. https://doi.org/10.1007/978-2-8178-0157-5_9
- Lurija, Alekszandr Romanovics 1987. *Utam a lélekhöz*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Gondolat Kiadó.

⁷ A szerző halálának tézise és Foucault nevezetes erről tartott előadása indul el ebbe az irányba, de aztán néhány lépés megtétele után egészen másfelé (nevezetesen a szerző és egyáltalán az individuum dekonstrukciója felé) kanyarodik (vö. Foucault 1999. 119–145).

- Márkus György 1992. Miért nincs hermeneutikája a természettudományoknak? Ford. Mezei György. In uő: *Kultúra és modernitás*. Budapest, T-Twins Kiadó – Lukács Archívum. 273–355.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1845/1974. *A német ideológia*. Ford. Kislégi Nagy Dénes. Budapest, Magyar Helikon.
- Marx, Karl 1845/1974a. Tézisek Feuerbachról. In Marx – Engels 1845/1974. 7–11.
- Nietzsche, Friedrich 1873/1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. I/3. 3–15.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Rickert, Henrik 1923. *Kultúrtudomány és természettudomány*. Ford. Posch Árpád. Budapest, Franklin-Társulat.
- Searle, John R. 2000. *Elme, nyelv és társadalom*. Ford. Kertész Balázs. Budapest, Vince.
- Sextus Empiricus 1998. A pürrhonizmus alapvonalai. Ford. Lautner Péter. In *Antik szkepticizmus*. Szerk. Kendeffy Gábor. Budapest, Atlantisz. 171–373.
- Sümei István 2016. *Mit jelent kérdezni?* Kőszeg–Szombathely, Savaria University Press.
- Sümei István 2016a. Ingovány. In Sümei 2016. 133–153.
- Sümei István 2016b. A humaniora alkonya. In Sümei 2016. 9–83.

Kvantumelmélet és interpretáció*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16329>

I. INTERPRETÁCIÓ ÉS TERMÉSZETTUDOMÁNY

Ez a dolgozat a kvantumelmélet interpretációjáról igyekszik rövid áttekintést nyújtani. Mielőtt munkához látnánk, érdemes egy pillanatra eltöprengeni a címben szereplő két szó viszonyán. Interpretációról olyan kifejezésformák esetében szokás beszélni, amelyek nyitott jelentésű vagy egyenesen jelentés nélküli narrációkkal dolgoznak. Az előbbiekre az irodalom vagy a művészetek a példa, ahol az interpretáció a sokrétű jelentést a kontextus vagy a befogadói helyzet függvényében igyekszik feltárni. Az utóbbira a formális nyelvek szolgálnak például; itt az interpretáció a jelentés egészét rögzíti.

A természettudományok esetében azonban más a helyzet. Ez utóbbiak sajátossága éppen az, hogy a bennük szereplő fogalmak jelentése – legalábbis a tudományok normál szakaszaiban – szigorúan rögzített. A természettudományokban a fogalmak jelentését mintegy együtt tanuljuk meg magával az elmélettel. Amikor egy vegyész megtanulja, hogy a hangyasav képlete CH_2O_2 , egyben azt is megtanulja, hogy mit jelent a *C*, *H* és *O* betű. Vagyis nem akad olyan vegyész, aki, miközben mesterien képes manipulálni a szerves kémia képleteit, nem tudja, hogy az *O* betű az oxigént jelöli. Ehhez hasonlóan a klasszikus fizikában is mindvégig világos, hogy az $F=ma$ képlet szimbólumai az erőre, a tömegre és a gyorsulásra vonatkoznak. Vagy egy kicsit pontosabban: ha a fogalmak cirkularitásmentes definíciója nem is mindig magától értődő, az mindenesetre világos, hogy milyen *kategóriájú* dolgokra vonatkoznak ezek a szimbólumok: egyedi tárgyakra és ezek közötti relációkra.

A kvantumelméletben azonban más a helyzet. Itt az elmélet alkalmazása és interpretációja némiképp elválnak egymástól. A kvantumelmélet alkalmazásához ugyanis elegendő az a néhány instrukció, amely az elmélet formalizmusát összekapcsolja a tapasztalattal, lehetővé téve ezzel a kvantumelmélet sikeres

* Szeretnék köszönetet mondani Egri Győzőnek, Gömöri Mártonnak és Gyenis Balázsnak a kézirat korábbi változatainak alapos kritikájáért, továbbá Schmal Dánielnek, Tózsér Jánosnak és Vecsernyés Péternek és két anonim bírálónak a végső változat pontosabb megfogalmazásához nyújtott segítségükért. A tanulmány az NKFIH támogatásával jött létre (K 134275).

alkalmazását a fizikai gyakorlatban. Ezek az instrukciók nagy vonalakban a következők (Marx 1957, Hughes 1989):

Az elmélet formalizmusa először is megadja a fizikai elméletek három alapfogalmának, a *fizikai mennyiségeknek*, az *állapotnak*, valamint a *dinamikának* absztrakt matematikai reprezentációját. Az állapotot a kvantumelméletben *kvantumállapotnak* nevezzük, a tiszta kvantumállapotot konkrét reprezentációban pedig *hullámfüggvénynek*, amelynek jelölésére hagyományosan a Ψ betűt használjuk. A hullámfüggvény időbeli fejlődését a *Schrödinger-egyenlet* írja le. (Mi itt a Ψ betűt és a *Schrödinger-időfejlődés* kifejezést nemcsak a konkrét hullámfüggvényre, hanem az absztrakt kvantumállapotra is használni fogjuk.) A kvantumelmélet valószínűségi elmélet, amely a fizikai mennyiségek mérésakor kapott értékeinek csak a valószínűségét adja meg (Born-szabály). A fizikai mennyiségek csak bizonyos, a mért mennyiségtől függő kitüntetett állapotokban, a *sajátállapotokban* rendelkeznek határozott értékkel, egyébként meghatározatlanok. Ez a sajátállapotban felvett érték a *sajátérték* (sajátállapot-sajátérték-szabály). Mérés során a rendszer pillanatszerű ugrással és a kvantumállapot által meghatározott valószínűséggel a mért mennyiség valamelyik sajátállapotába ugrik. Az ugrás után a mért mennyiség felveszi a sajátállapotnak megfelelő sajátértékét, a mérési kimenet pedig ezt az értéket mutatja. A sajátállapotába ugrást *kollapszusnak* nevezzük. A rendszer dinamikája a kollapszus során eltér a Schrödinger-egyenlettől.

Nevezzük ezt a pár instrukciót a kvantumelmélet *tankönyvi interpretációjának*. A tankönyvi interpretáció azonban a szó szigorú értelmében nem interpretáció, mivel a formalizmusban szereplő szimbólumok pontos jelentését, illetve viszonyukat tisztázatlanul hagyja. Hogyan értsük ugyanis azt, hogy fizikai mennyiségek értéke meghatározatlan a sajátállapoton kívül? Mi a viszonya a kollapszusnak a Schrödinger-dinamikához? És ami a legfontosabb: mit jelent a rendszer kvantumállapota?

Mivel ez utóbbi kérdésnek jelentős szerepe lesz az interpretációk csoportosításában, így célszerű a kvantumállapot jelentésével külön is foglalkozni. Az állapot szerepe a klasszikus fizikában hagyományosan az, hogy egy adott időpillanatban rögzíti a rendszer fizikai mennyiségeinek értékét – megmondja például, hogy hol van a vizsgált test és milyen sebességgel, illetve merre halad. A kvantumelmélet valószínűségi elmélet, azaz a kvantumállapot a fizikai mennyiségek mért értékeinek csak a valószínűségét adhatja meg, pontos értéküket nem. Ráadásul határozott értékkel a fizikai mennyiségek csak a sajátállapotban rendelkeznek, ahová a mérés juttatja a rendszert. Mit is jelent tehát a kvantumállapot?

Amikor a kvantumállapot jelentésére kérdezzük rá, akkor valójában azt kérdezzük, hogy mire is vonatkozik a kvantumállapot, más szóval, mi a jelölete és mi a funkciója. A válasz első látásra természetesnek tűnik: a kvantumállapot éppen úgy az egyedi fizikai rendszerre, például egy individuális elektronra vo-

natkozik, ahogy a klasszikus fizika állapotfogalma is egy egyedi makroszkopikus testre, mondjuk, egy labdára. Mi több, az állapot kimerítően jellemzi az egyedi fizikai rendszert. De aztán elbizonytalanodhatunk látván, hogy a kvantumelmélet valószínűségi elmélet, ahol a mérési kimenetekre vonatkozó valószínűségi jósálatok csak statisztikusan igazolhatók. Így felvetődik a gondolat: talán a kvantumállapot nem is egy egyedi elektronnak, hanem az elektronok statisztikus sokaságának kollektív tulajdonsága – úgy, ahogyan az átlagéletkor is egy csoport kollektív tulajdonsága, nem pedig a csoport egyes tagjaié. Tovább gondolkodva azután az is eszünkbe juthat, hogy ezt a statisztikus sokaságot mindig valamilyen makroszkopikus eljárással állítjuk elő. Lehetséges, hogy a kvantumállapot ezekre a preparációkra vonatkozik?

A fenti kérdések rögtön az interpretációk sűrűjébe vezetnek, és egyben utat nyitnak a különféle interpretációs irányokba (E. Szabó 2002). Mielőtt azonban az interpretációk szisztematikus osztályozásába kezdenénk, érdemes lesz megismerkednünk a kvantumelmélet koppenhágai interpretációjával, amely szorosan kapcsolódik a tankönyvi interpretációhoz.

II. A KOPPENHÁGAI INTERPRETÁCIÓ

A *koppenhágai interpretáció* vagy más néven, *ortodox interpretáció* a kvantumelmélet történetileg első, és bizonyos értelemben máig uralkodó interpretációja. Az interpretáció a kvantumelmélet alapító atyáitól, Niels Bohrtól, Werner Heisenbergtől és Max Born-tól származik, de kidolgozásában jelentős szerep jutott Wolfgang Paulinak, Paul Diracnak, valamint Neumann Jánosnak és Wigner Jenőnek is. A koppenhágai értelmezés a kvantumelmélet alapjainak tisztázására szervezett 1927-es Solvay-konferencia óta az elmélet egyfajta „hivatalos” értelmezésének számít. Ebben nem kis része van annak a céltudatos indoktrinációnak, amellyel Bohr és tanítványai az interpretációt sokszor ellentmondást nem tűrő módon terjesztették a fizikusok körében (Cushing 1994). Az interpretáció elnevezése Heisenberg-től származik és Koppenhágára utal, arra a városra, ahol Bohr intézete működött.

A koppenhágai interpretáció nem egy egységes értelmezés, inkább heurisztikák laza csoportja. Úgy is mondhatnánk, hogy a koppenhágai interpretáció a tankönyvi interpretáció instrukcióinak egyfajta értelmezése különféle interpretációs szabályok révén. Ez a töredezettség természetesen érthető egy születőfélben lévő elmélet esetében. Az interpretációt az alábbi fő fogalmak jellemzik (Howard 2004, 2022):

Komplementaritás. A koppenhágai interpretáció központi fogalma a komplementaritás, amelyet 1927-ben Bohr vezetett be, ugyanabban az évben, amelyben Heisenberg a határozatlansági relációt. A komplementaritás alapja az „elkülönült megfigyelő ideáljának” feladása, vagyis a mérőeszközök és a meg-

figyelt objektum elválaszthatatlansága, amely később a kvantumösszefonódás fogalmában nyert matematikai kifejezést. Bohr szerint ugyanis a megfigyelt objektum és a mérőműszer a mérési kölcsönhatás során nem rendelkezik független valósággal, így egy mikrorendszer leírásakor mindig figyelembe kell vennünk a kísérleti kontextust is. A kísérleti kontextusok azonban sokszor kizárják egymást. Ez a helyzet például a mikroobjektumok hullám-, illetve részecsketermészetét vizsgáló kísérleti elrendezések esetében. Egy rendszer kimerítő jellemzéséhez azonban az összes ilyen egymást kizáró kontextusra szükség van. A komplementaritás elve ezt a kettősséget fogalmazza meg. A kvantumelmélet formalizmusa a komplementaritást az egyszerre nem mérhető fizikai mennyiségek nem-felcserélhető (nem-kommutatív) algebrai reprezentációjával juttatja kifejezésre.

Klasszicitás. Mivel a mikrorendszer és a mérőeszköz a mérés során összekapcsolódik, ezért a mikrorendszert mindig csak a mérőeszköz makroszkopikus vonatkozásában tapasztaljuk. A mérőeszköz leírásához azonban klasszikus fogalmakat, hétköznapi nyelvet, valamint a klasszikus fizika eszköztárát kell használnunk. A klasszikus fizika tehát egyfajta tapasztalati előfeltétele a mikrovilágról való értelmes beszédnek.

Teljeség. A kvantumelmélet az egyedi mikrorendszerek teljes körű jellemzését adja.

Objektív meghatározatlanság. A mikroobjektumok tulajdonságainak meghatározatlansága a természet objektív ténye, nem pusztán az objektumokra vonatkozó hiányos tudásunk tükröződése.

A mérés zavaró hatása. A meghatározatlanság és véletlenszerűség forrása a mérés, amely során a mérőműszer megzavarja a mikrorendszer állapotát.

Megfigyelés okozta kollapszus. A megfigyelés során egy fizikai rendszer állapota ugrásszerűen megváltozik. A kollapszus során a rendszer nem követi a Schrödinger-egyenlet diktálta időfejlődést. A kollapszus mindig csak mérés során következik be, mintegy a megfigyelés hatására. Heisenberg arisztotelianus kifejezésével: a megfigyelés során a potencialitás aktualizálódik.

Szubjektivitás. A kollapszus és a megfigyelés kapcsolatának magyarázatára a koppenhágai tábor egy része a tudat fogalmát hívta segítségül. Wigner úgy gondolta, hogy a kollapszus a mérési eredmény regisztrálásakor a megfigyelő szubjektív tudatában következik be. Neumann is alkalmazta a tudatosságot, amikor a pszicho-fizikai párhuzamosság, azaz a szubjektív tapasztalatok és az anyagi rendszerek fizikai viselkedése közötti párhuzamosság mellett érvelt. Ő vezette be a *Heisenberg-vágás* fogalmát is, amely azt jelenti, hogy a kollapszust tetszőleges ponton elhelyezhetjük azon a láncon, amely a mérési folyamatban a mikrorendszertől a mérőműszeren és az érzékszerveken keresztül a tudatig nyúlik. Heisenberg számára a szubjektív elem abban állt, hogy a mérés esetén a fizikai helyzet matematikai reprezentációját egyszerűen megváltoztatjuk: a Schrödinger-dinamika helyett a kollapszus formalizmusát használjuk. Bohr ugyanakkor

kifejezetten elutasította azt a gondolatot, hogy a szubjektív megfigyelő bármilyen szerepet játszana a kvantumelméletben.

Korrespondencia. A megfelelő határértékben a kvantumelmélet visszaadja a klasszikus fizika törvényeit és reprodukálja a klasszikus előrejelzéseket.

A koppenhágai interpretáció történeti érdeme legfőképpen abban állt, hogy a fenti heurisztikák leleményes alkalmazásával a fizikusok egyre szélesebb körben voltak képesek használni az elméletet. A heurisztikák mintegy időt adtak ahhoz, hogy az elmélet formalizmusa kellőképpen ki legyen dolgozva, alkalmazási területe pedig bővüljön. Ezek az esetileg használt szabályok azonban el is fedték azokat az tisztázatlanságokat vagy olykor egyenesen ellentmondásokat, amelyeket a formalizmus magában rejtett. Tisztázásra várt többek között a határozatlansági reláció pontos jelentése, a kollapszus és a Schrödinger-egyenlet viszonya, az összefonódás fogalma, vagy éppenséggel az a kérdés, hogy akkor most zavarja-e vagy létrehozza a mérés a rendszer tulajdonságait. Ezek a bizonytalanságok javarészt a koppenhágai interpretáció eldöntetlen filozófiai álláspontjának a következményei. Az interpretáció ugyanis meglehetősen ingadozott a pozitívizmus és a kontextuális realizmus között (Muynck 2010). Az interpretáció bizonytalansága abban a kérdésben érhető leginkább tetten, hogy vajon a fizikai mennyiségek rendelkeznek-e a kísérleti szituációtól függetlenül határozott értékkel. A sajátállapot-sajátérték-szabály ugyanis, amely a fizikai mennyiségeknek értéket a mérés utáni sajátállapotban tulajdonít, inkább a pozitívizmusra emlékeztet; ugyanakkor az az elgondolás, hogy a mérés megzavarja a rendszer állapotát, inkább realista, hiszen feltételezi az értékek előzetes meglétét – még ha csak kontextuálisan, a kísérleti szituációtól függő módon is. Az interpretáció számára további kihívást jelentett, amint majd látni fogjuk, a nem-lokalitás, illetve a mérés problémája. A kvantumelmélet fogalmi alapjára vonatkozó tisztázó munka az elmélet születésével egy időben meg is kezdődött, sokszor éppen a koppenhágai interpretáció ellenében. Az ellentábort a fizika olyan jeles képviselői alkották, mint Albert Einstein, Erwin Schrödinger vagy később John Stewart Bell.

A koppenhágai interpretáció ennek ellenére ma is igen népszerű. Egy 2016-os kutatás szerint, amelyben nyolc egyetem mintegy 1200 fizikusát kérdezték meg kedvenc interpretációjukról, a megkérdezettek 39 százaléka a koppenhágai interpretáció mellett voksolt. Ezt követte az agnosztikusok csoportja 36 százalékkal, amelyet aztán az információ-elméleti interpretáció követett a harmadik helyen jócskán leszakadva 6 százalékkal (Sivasundaram, Nielsen 2016).

III. MÉRÉSI KIMENET, ONTIKUS ÁLLAPOT, EPISZTEMIKUS ÁLLAPOT

De térjünk vissza az interpretáció fogalmához! Mit is értünk interpretáció alatt? Egy elmélet interpretációja azt mondja meg, hogy milyen a világ, ha az elmélet igaz. Milyen tehát a világ, ha a kvantumelmélet igaz? A tankönyvi és koppenhá-

gai interpretáció nem szolgál világos válasszal erre a kérdésre. A kvantumelmélet további interpretációi pedig – bármilyen megdöbbenő – a kérdésre homlok-egyenest ellentétes válaszokat adnak. A sokféle interpretáció osztályozásához érdemes valamilyen sorvezetőt használni. Ebben a tanulmányban a sorvezetőnk a kvantumelmélet mérési problémája lesz: a kvantumelmélet interpretációit a mérési problémára adott válaszuk alapján fogjuk csoportosítani. A mérési probléma ismertetése előtt azonban érdemes lesz néhány fogalmi megkülönböztetést bevezetni.

Először is világosan meg kell különböztetnünk az *ontikus állapot* és a *mérési kimenet* fogalmát. Az ontikus állapot az adott fizikai rendszer intrinszikus jellemzője, a mérési kimenet pedig egy, a rendszeren végrehajtott művelet eredménye. A kettő között a kapcsolat kauzális jellegű: a rendszer ontikus állapota a mérőműszerrel közösen okságilag meghatározza a mérési kimenetet. Az ontikus állapot és a mérési kimenet közötti kauzális kapcsolat lehet determinisztikus vagy indeterminisztikus. *Determinisztikus* esetben az ontikus állapot egyértelműen rögzíti a fizikai mennyiségek értékeit, amelyek azután a mérési kimenetekben tárulkoznak fel, már amennyiben a mérések hűek. A fizikai mennyiségeknek ezeket a rögzített értékeit tulajdonságoknak nevezzük. Mivel az ontikus állapotok és ezek a határozott értékek kölcsönösen meghatározzák egymást, ezért a determinisztikus ontikus állapotot általános értelemben szintén *tulajdonságnak* nevezhetjük. *Indeterminisztikus* esetben ellenben az ontikus állapot nem határozza meg egyértelműen a fizikai mennyiségek értékeit, így a mérési kimeneteket sem, csupán azok valószínűségét, azaz hosszú távú relatív gyakoriságát. Az ilyen ontikus állapotot *propensity*-nek hívjuk. A tulajdonság és a *propensity* tehát az ontikus állapot két fajtája. A tulajdonságok a mérési kimenetek determinisztikus okai, a *propensity*-k pedig indeterminisztikus okai.

A tulajdonságokat és a *propensity*-ket az alábbi két példával illusztrálhatjuk. Ha egy dobozból kihúzzunk egy golyót, és megállapítjuk, hogy fehér a színe, akkor a fehér itt a színmérés *kimenete* lesz, amit a golyónak az a *tulajdonsága* magyaráz kauzálisan, hogy az tényleg fehér. Hasonlóan, ha egy kockával dobálni kezdünk, akkor a dobások értékei lesznek a mérési *kimenetek*. A kockának azonban nincs olyan tulajdonsága, amely determinisztikusan magyarázná az egyes kimeneteket. Ugyanakkor a kocka súlyeloszlása – tehát az, hogy a kocka fair-e vagy cinkelt – magyarázni fogja a kimenetek valószínűségét, azaz a dobások hosszú távú relatív gyakoriságát. A kocka súlyeloszlása tehát egy *propensity*, a dobási kimenetek indeterminisztikus oka.

Egy másik, az előzőtől különböző, de azzal mégis összefüggő terminológiai megkülönböztetés az *ontikus-episztemikus állapot* fogalom-pár. Ha egy fele-fele arányban fehér és fekete golyókat tartalmazó dobozból véletlenszerűen kihúzzunk egy golyót, amelyik történetesen fekete, akkor mind a mérés kimenetele, mind a golyó ontikus állapota meghatározott lesz, tudniillik fekete. Ha azonban eltakarják előlünk a golyót, akkor a színéről csak annyit mondhatunk, hogy a go-

lyó 50 százalék valószínűséggel fekete, 50 százalék valószínűséggel pedig fehér. Ez a golyó *episztemikus állapota*. Az episztemikus állapot nem a golyó valóságos tulajdonságait tükrözi, hanem a golyóról alkotott részleges tudásunkat fejezi ki. Amint meglátjuk a golyót, episztemikus állapotunk megváltozik: a golyó immár 100 százalék valószínűséggel fekete lesz. Mindeközben a golyó *ontikus állapota*, vagyis a feketeség mindvégig ugyanaz marad.

A mérési kimenet, az ontikus állapot, valamint az episztemikus állapot megkülönböztetésével rátérhetünk a kvantumelmélet mérési problémájára.

IV. A MÉRÉSI PROBLÉMA

A mérési probléma többféleképpen megfogalmazható (Muller 2023). Mi itt egy olyan megfogalmazást választunk, amely a problémát három logikailag összeegyeztethetetlen állításra vezeti vissza (Maudlin 2019). A három inkompatibilis állítás a következő:

1. A kvantumállapot az individuális fizikai rendszer ontikus állapota, amely teljes körűen jellemzi a rendszert.
2. A Schrödinger-egyenlet univerzális, azaz érvényessége kiterjed a mérési folyamatra is.
3. A kvantumelmélet számot ad a mérési kimenetekről.

A három állítás magyarázatot igényel. Nézzük őket sorban!

Az 1. állítás három részállítást foglal magában.

- a) A kvantumállapot az egyedi fizikai rendszer leírását adja.
- b) A kvantumállapot tárgyról ontikus (és nem episztemikus) leírást ad.
- c) A kvantumállapot tárgyról teljes körű leírást ad.

Az 1. állítás tehát az a), b) és c) részállítások konjunkciója. Az a) részállítás azt mondja, hogy a kvantumállapot az individuális rendszerre, nem pedig rendszerek statisztikus sokaságára, vagy – amint majd látjuk – valami másra vonatkozik. A b) részállítás azt rögzíti, hogy a kvantumállapot a fizikai rendszer ontikus állapotát adja meg, nem pedig egy ágensnek a rendszerről alkotott tudását jellemzi. Egy mikrorendszer kvantumállapota mint ontikus állapot természetesen csak *propensity* lehet, nem pedig tulajdonság, mivel a kvantumállapot nem rögzíti egyértelműen a mérési kimeneteket, csak a kimenetek valószínűségi eloszlását. A kvantumállapot pontosan abban a kauzális értelemben határozza meg az individuális rendszeren végrehajtott mérések kimeneteleinek eloszlását, ahogyan a kocka súlyeloszlása meghatározza a dobások eloszlását. Végül a c) részállítás szerint a kvantumállapot az egyedi rendszer állapotának legfinomabb jellemzője. Egy individuális rendszernek nincs tehát olyan további tulajdonsága, amit a kvantumállapot ne foglalna magában.

A 2. állítás szerint a Schrödinger-egyenlet univerzálisan érvényes, vagyis minden fizikai kölcsönhatásban, többek között a mérési folyamatban is leírja az egyedi rendszer állapotának változását. Itt természetesen feltételezzük, hogy a mérőműszer mint makroszkopikus objektum is leírható a kvantumelmélet segítségével.

A 3. állítás azt jelenti, hogy a mérési folyamat során létrejövő kvantumállapot egyértelműen meghatározza a mérés során kapott kimenetet.

Vegyük észre, hogy a három állítás a kvantumállapot háromfajta aspektusára vonatkozik: az első az ontológiai státusára, a második a dinamikájára, a harmadik pedig a tapasztalattal való kapcsolatára a mérés során.

A kvantumelméleti mérési probléma tehát a fenti három állítás közötti inkompatibilitásban áll. Ez az inkompatibilitás sokféleképpen megmutatható. Mi itt úgy járunk el, hogy az első két állítás elfogadása mellett igazoljuk, hogy a 3. állítás hamis lesz.

Az ellentmondás megmutatásához egy új fogalmat, a *szuperpozíció* fogalmát kell bevezetnünk. A szuperpozíció a kvantumelmélet egyik fontos sajátossága, amely megkülönbözteti azt a klasszikus fizikától. Azt jelenti, hogy amennyiben Ψ_1 és Ψ_2 egy fizikai rendszer lehetséges állapotai, úgy azok összege, vagyis $\Psi_1 + \Psi_2$ is a rendszer lehetséges állapota. Ha például egy radioaktív atomnak egy lehetséges állapota az, hogy az atom elbomlott, és az is lehetséges, hogy az atom nem bomlott el, akkor a két állapot szuperpozíciója szintén egy lehetséges állapota az individuális atomnak. Az 1. állítás szerint a kvantumállapotot ontikusan és nem episztemikusan értelmezzük. Ennélfogva a szuperpozíció nem pusztán ignoranciát fejez ki, vagyis nem azt, hogy nem tudjuk, hogy az atom elbomlott-e vagy sem, hanem az atomnak egy valóságos, tovább elemezhetetlen ontikus állapotát, egy *propensity*-t.

Tegyük fel, hogy egy ilyen $\Psi_1 + \Psi_2$ állapotú részecskén mérést végzünk. A 2. állítás fényében a kvantumelméletet univerzálisan, tehát a mérőműszerre is érvényesnek tekintjük. Jelöljük a mérőműszernek a mérés előtti kvantumállapotát a F_0 szimbólummal. A mérés akkor sikeres, ha a mérőműszer állapota a mérés után tükrözi a részecske kvantumállapotát. Ez azt jelenti, hogy a részecske és a mérőműszer közös $\Psi_1 F_0$ kezdeti állapota a mérés során a közös $\Psi_1 \Phi_1$ végállapotba fejlődik, a közös $\Psi_2 F_0$ kezdeti állapot pedig a közös $\Psi_2 \Phi_2$ végállapotba. A mérőműszer végállapotának 1, illetve 2 alsó indexe éppen ezt a tükrözési követelményt fejezi ki. Itt egyben azt is feltételeztük, hogy a mérés nem változtatja meg a részecske állapotát; a mérőműszer egyszerűen csak leolvassa azt.

Ismét csak a kvantumelmélet univerzalitásából adódóan a mérési folyamat leírására ugyanazt a Schrödinger-egyenletet kell használnunk, amit minden egyéb kvantummechanikai folyamat leírására is. A Schrödinger-egyenlet azt a szerepet tölti be a kvantumelméletben, amit Newton mozgásegyenlete a klasszikus mechanikában: az állapot időbeli fejlődését határozza meg. A Schrödinger-egyenlet linearitásából adódóan azonban egy szuperponált $\Psi_1 + \Psi_2$ kezdőállapotú részecs-

ke a mérés során egy, a mérőműszerrel összefonott $(\Psi_1 \Phi_1) + (\Psi_2 \Phi_2)$ állapotba fejlődik. Amint látható, az összefonódott állapot is egy szuperponált állapot, csak a szuperpozíció itt már nem csupán a részecskére korlátozódik, hanem kiterjed a makroszkopikus mérőműszerre is.

A makroszkopikusra nőtt $(\Psi_1 \Phi_1) + (\Psi_2 \Phi_2)$ szuperpozíció azonban tökéletesen szimmetrikus az 1-es és 2-es indexre nézve, vagyis nem írja le azt a tényt, hogy a mérőműszer mutatója mindig egy határozott – tehát vagy egy Φ_1 -nek vagy egy Φ_2 -nek megfelelő – értéket mutat. Másképp mondvá a mérésnek nem lesz határozott kimenete. Ez pedig éppen a 3. állítás. A fenti három állítás tehát inkompatibilis.

Az ellentmondás első megfogalmazása Schrödingertől származik és *Schrödinger macskája* néven vált ismertté. Tegyük fel, hogy egy szobába összezárunk egy macskát és egy berendezést, amelytől a macska élete függ. A berendezést egy radioaktív atom működteti, amely, ha elbomlik, mozgásba hoz egy kalapácsot, amely azután összetör egy ciánkapszulát, kioltva ezzel a macska életét. Ha az atom nem bomlik el, a macska életben marad. A radioaktív atom a felezési idő végén az „elbomlott” + „nem bomlott el” szuperponált állapotba kerül a kvantumelmélet szerint. A példázatban a mérőműszer szerepét a berendezés és a macska játssza, a mérés két kimenetele pedig az élő, illetve halott macska. A fenti gondolatmenet alapján a macska állapota a „mérés” során összefonódik a radioaktív atom állapotával, vagyis a teljes rendszer az („atom elbomlott”, „macska halott”) + („atom nem bomlott el”, „macska él”) szuperponált állapotba kerül. Mivel a kvantumállapotot individuálisan értelmeztük, ezért a szuperpozíció a konkrét macska állapotára vonatkozik. Ilyen szuperponált macskával azonban nem találkozunk. A szuperpozíció tehát nem írja le a macska végső állapotát.

V. AZ INTERPRETÁCIÓK OSZTÁLYOZÁSA

Amint említettük, a kvantumelmélet interpretációit a mérési problémára adott válaszuk alapján osztályozhatjuk. Mivel a mérési probléma egy ellentmondást állít fel három állítás között, így az interpretációkat az elfogadott és feladott állítások alapján foglalhatjuk csoportokba.

Mielőtt a szisztematikus osztályozásba kezdenénk, érdemes egy pillantást vetni a tankönyvi, illetve koppenhágai interpretációra. Az ellentmondás elkerülése érdekében a koppenhágai interpretáció egyes képviselői az 1. állítást adják fel és a kvantumállapot ontikus jellegét vonják kétségbe. Erre a manőverre az episztemikus interpretációk során még visszatérünk. Ha azonban a kvantumállapotot ontikusan értelmezzük, és a 3. állítás szerint azt is megköveteljük, hogy az elmélet adjon számot a mindenkor mérés határozott kimenetéről, akkor a tankönyvi interpretáció alapján ez csak úgy lehetséges, ha a mérés során a rendszer sajátállapotba kerül – hiszen csak ebben az állapotban van a fizikai mennyi-

ségeknek értéke, amelyet a mérés feltár. Éppen erre vezették be ezek az interpretációk a kollapszust, amely a rendszert a mérés előtti szuperponált állapotból eljuttatja a sajátállapotba. Így a koppenhágai és a tankönyvi interpretációnak a 2. állítást kell feladnia a mérési probléma elkerülése érdekében. A Schrödinger-dinamika univerzalitásának feladása azonban túl nagy ár a koppenhágai interpretáció képviselői számára. Ebből fakad az interpretáció bizonytalankodása a kollapszus természetével kapcsolatban. Ha elfogadja azt valós fizikai törvénynek, két inkompatibilis dinamikája lesz: a Schrödinger-dinamika és a kollapszus. Ha viszont nem fogadja el, nem tudja megoldani a mérési problémát.

Most azonban forduljunk a többi interpretáció felé. A fenti inkompatibilis állítások közül az 1., a 2., illetve a 3. állítást az interpretációk következő családjai utasítják el:

1. *Nem Ψ -teljes interpretációk*: azok az interpretációk, amelyek az 1. állítást utasítják el.
2. *Kollapszuselméletek*: azok az elméletek, amelyek a 2. állítást utasítják el.
3. *Sok-világ-interpretáció*: az az interpretáció, amelyik a 3. állítást utasítja el.

Itt hasznos lesz néhány megjegyzést tenni. A *nem Ψ -teljes interpretációk* az 1. állítást elfogadó *Ψ -teljes interpretációknak* komplementer halmaza. Hasonlóan, a *kollapszuselméletek* komplementer halmazát *nem-kollapszuselméleteknek* (*no-collapse theories*) nevezik. Továbbá, a 2. csoportba tartozó interpretációkat azért nevezzük „elméletnek”, mivel ezek elvileg a kvantumelmélettől eltérő mérési jóslatokat adhatnak, így nem tekinthetők a kvantumelmélet interpretációjának, hanem alternatív elméleteknek.

Láttuk, hogy az 1. állítás három részállítás konjunkciója. Amint majd látni fogjuk, az a) részállítás feladásával vagy a *statisztikus interpretációhoz* vagy az *operacionalista interpretációhoz* jutunk, a b) részállítás feladásával az *episztemikus interpretációkhoz*, a c) feladásával pedig a *rejtett változós elméletekhez*. Ez utóbbiaknál a hagyományt követve ugyancsak az „elmélet” szót használjuk az „interpretáció” helyett, jóllehet ezek az elméletek nem adnak a kvantumelmélettől eltérő jóslatokat. Az operacionalista, statisztikus, episztemikus interpretációk és rejtett változós elméletek tehát mind az 1. állítás valamelyik részállítását utasítják el. A 2. állítás feladása vezet majd az *objektív kollapszuselméletekhez*, a 3. állítás feladása pedig a *sok-világ-interpretációhoz*.

VI. STATISZTIKUS INTERPRETÁCIÓ

Kezdjük tehát az 1. állítás, azon belül is az a) részállítás feladásával. Ha a kvantumállapot nem egyedi rendszerekre vonatkozik, vonatkozhat egyedi rendszerek sokaságára, vagy, amint majd látjuk, vonatkozhat valami másra is, mint maga

a fizikai rendszer. Az első esetben statisztikus interpretációról, a második esetben operacionalista interpretációról beszélünk.

A *statisztikus interpretációt* a kvantumelméleti mérések statisztikus jellege indokolja. Ha egy rögzített kvantumállapotú mikrorendszeren méréseket végzünk, akkor a mérés – a kvantumelmélet valószínűségi jellegének megfelelően – hol ezt, hol azt a kimenetet adja. Kézenfekvőnek tűnik tehát feltenni, hogy a kvantumállapot nem az egyedi rendszerekre, hanem egyedi rendszerek sokaságára, tehát mondjuk ezer elektronra vonatkozik. A kvantumelméletnek ezt az interpretációját *statisztikus, ensemble* vagy *tulajdonságinterpretációnak* nevezzük (Home – Whitekar 1992).

A statisztikus interpretáció szerint tehát ha egy sokaságon méréseket végezve különböző kimeneteket kapunk, ezt egyszerűen azzal magyarázhatjuk, hogy a sokaság maga különböző tulajdonságú részecskék keveréke, és a kvantumállapot a sokaságban a tulajdonságoknak épp erre a kevert jellegére mutat rá. A statisztikus interpretáció szerint tehát a mérési kimenetek eloszlása a sokaságban a tulajdonságoknak a mérés előtti, preegzisztens eloszlásával magyarázható. A helyzet ahhoz hasonló, ahogy azt a tényt is, hogy mondjuk egy dobozból kihúzott golyók fele-fele arányban fehérek és feketék, azzal magyarázzuk, hogy maguk a golyók a dobozban fele-fele arányban fehérek és feketék. A statisztikus interpretációt éppen ezért nevezik tulajdonságinterpretációnak is: a kimenetek statisztikus elosztásáért az egyes golyók *tulajdonságai* felelősek, vagyis ezek a tulajdonságok határozzák meg determinisztikusan a kimeneteket, amelyek összessége az eloszlást adja. A statisztikus interpretáció tehát – a klasszikus statisztikus fizika szelleméhez igazodva – a kvantumelmélet valószínűségi jellegét a tulajdonságok statisztikus eloszlására vezeti vissza.

Végül meg kell jegyeznünk, hogy az irodalomban a statisztikus interpretáció kifejezés használata nem egységes (Home – Whitekar 1992). Az elnevezés használatos egyfelől a miénkhez hasonló ontikus értelemben, ugyanakkor a kifejezés vonatkozhat olyan interpretációra is, ahol a kvantumállapot a statisztikus sokaságban nem a tulajdonságok, hanem a kimenetek eloszlására referál. Ezt az interpretációt néha *minimalista interpretációnak* is nevezik. Végül megemlítnünk egy harmadik értelmezést is, amely szerint a statisztikusság csupán a kvantumállapot extenzióját jelöli, azt tudniillik, hogy az rendszerek sokaságára vonatkozik. Ez az értelmezés függőben hagyja azt a kérdést, hogy a referencia megjelölésén túl milyen szerepet tölt is be a kvantumállapot a sokaság jellemzésében. A kvantumelmélet statisztikus interpretációjának jelentős képviselői közé tartozott Albert Einstein és Leslie Ballentine (1970). Nem teljesen világos azonban, hogy az interpretációnak pontosan melyik változatát képviselték. A statisztikus interpretáció nem keverendő össze a Born-szabállyal, a kvantumelmélet statisztikus algoritmusával, amely segítségével a valószínűségeket kiszámoljuk.

VII. AZ OPERACIONALISTA INTERPRETÁCIÓ

Első látásra nemigen tudjuk, hogy hogyan is lehetne az a) részállítást más módon tagadni, mint ahogy a statisztikus interpretációban. Azaz nem nagyon értjük, hogy a kvantumállapot mi másra is vonatkozhat, mint magára a fizikai rendszerre. Kicsit töprengve azonban eszünkbe juthat egy olyan filozófiai tradíció, amelyet születésétől fogva arra szántak, hogy épp az ilyen helyzeteket kezelje. Ez a filozófiai iskola az *operacionalizmus* (Chang 2019). Az operacionizmus a 20. század elején született a logikai pozitivizmussal szellemi rokonságban azzal a céllal, hogy a filozófiában használt fogalmak jelentését ne mögöttes tartalmakban, hanem konkrét mérési eljárásokban rögzítse. A kvantumelméletre vonatkoztatva az operacionalizmus a következő értelmezési lehetőséget kínálja. A kvantumállapotra ezentúl ne úgy gondoljunk, mint a mikrorendszerek ontikus állapotára, hanem mint a rendszereket előállító *preparációkra*, a rendszer fizikai mennyiségei helyett pedig a rendszereken végrehajtott *mérésekről* beszéljünk. A preparációk és a mérések operációk, vagyis olyan eljárások, amelyeket a fizikai rendszeren végzünk. A kvantumelméletnek ezt az interpretációját *operacionalista interpretációnak* nevezzük (E. Szabó 2002).

Az operacionalista interpretáció azonban radikálisan újraértelmezi a fizika feladatát. Hagyományosan a fizika azzal az igénnyel lép fel, hogy úgy írja le a világot, ahogy az önmagában van, minden emberi beavatkozástól függetlenül. Az operacionalizmus ezzel szemben a megértésnek egyfajta kibernetikai útját választja: azt állítja, hogy egy rendszert akkor értünk meg, ha a rendszer tesztöléses preparációja mellett jó hatékonysággal meg tudjuk jósolni a rendszeren végzett mérések kimeneteleinek valószínűségét. Ezzel a célkitűzéssel az operacionalizmus azonban lemond arról, hogy kauzálisan megmagyarázza, mi is történik a preparációk és a mérések között. Ezt a következő példa segítségével világíthatjuk meg.

Képzeljük el, hogy két különböző gyárban dobókockákat gyártanak, az egyikben fair, a másikban cinkelt kockákat. A kockákat mindkét gyárban dobozokba rakják és leszállítják a megrendelőnek. A megrendelő kinyitja a dobozt és dobálni kezd a kockákkal. Azt tapasztalja, hogy a dobások közül a hatos gyakrabban következik be, így arra következtet, hogy a kockákat a második gyárban gyártották. A következtetés természetesen helyes, a kérdés azonban az, hogy a gyártóhely megállapítása kauzális magyarázatot ad-e arra, hogy a dobások miért nem azonos eloszlásúak. A gyártás ugyanis évekkel ezelőtt is történhetett, a kockákat pedig éppen most dobják el. Valaminek csak kell közvetítenie a kauzális hatást a két esemény között! És valóban, van is ilyen kauzális mediátor: a kockák súlyeloszlása. A kauzális lánc tehát a következő: a második gyárban olyan kockákat gyártanak, amelyek súlyeloszlása nem egyenletes, az ilyen kockákkal való dobás pedig, akár egy későbbi időpontban is, egyenletlen eloszlású kimenetekhez vezet.

A kockás példán látható, hogy az operacionalista leírás kauzálisan nem ki-elégítő: egy rendszeren végzett múltbeli preparációk (kockagyár) és a jövőbeli mérések (dobások) között valaminek közvetítenie kell a kauzális hatást. A rendszer fizikai tulajdonságai (súlyeloszlása) éppen ezt a kauzális szerepet töltik be. A kvantumelmélet operacionalista interpretációja esetén hasonló a helyzet: ha egy mikrorendszert csak a preparációk és mérések relációjában értelmezzük, akkor a rendszer viselkedéséről nem kapunk kauzális értelemben kielégítő magyarázatot – a preparációk és mérések között ugyanis nem folytonos a kauzális lánc.

Mindezek ellenére a kvantumelmélet operacionalista interpretációja igen népszerű, főleg a kvantuminformatikusok és a kísérleti fizikusok körében. Az interpretáció előnye, hogy a formalizmus jól illeszkedik konkrét kísérleti helyzetekhez, és így az interpretáció fogalmilag tiszta, a gyakorlatban pedig jól használható képet nyújt az elméletről. Továbbá, az interpretáció számára a szuperpozíció nem jelent problémát, mivel itt a $\Psi_1 + \Psi_2$ állapot pusztán egy a Ψ_1 és Ψ_2 preparációktól különböző új preparációt jelent, amely mellett a megfelelő mérés néha az 1-es, néha a 2-es állapotnak megfelelő eredményre vezet.

Az operacionalista interpretációt néha szintén *minimalista interpretációnak* nevezik, mivel ez az interpretáció tételezi fel a legkevesebbet ahhoz, hogy a kvantumelmélet empirikusan adekvát, vagyis a kísérleti eredményekkel egybevágó legyen. Az interpretáció ontológiájában ugyanis nem szerepel más, mint empirikusan hozzáférhető makroszkopikus események: preparációk, mérések és kimenetek. A különbség az operacionalista-minimalista és a statisztikus-minimalista interpretáció között csupán annyi, hogy az előbbiben a kvantumállapotot a preparációkra, míg az utóbbiban a kimenetek statisztikus sokaságára vonatkoztatjuk (E. Szabó 2002).

VIII. KVANTUMBAYESIANIZMUS

Azokat az interpretációkat, amelyek tagadják a b) részállítást, tehát a kvantumállapotot a fizikai rendszer egyedi, de nem ontikus leírásának tartják, episztemikus interpretációnak vagy *kvantumbayesianizmusnak*, röviden *QBismusnak* nevezük. Legfőbb képviselői Calton Caves, Christopher Fuchs, Rüdiger Schack és David Mermin (Fuchs 2010). Ebben az interpretációban a kvantumállapot nem a fizikai rendszer valamilyen tulajdonságára referál, hanem az erre a rendszerre vonatkozó tudásunk jellemzője.

A *bayesianizmus* elnevezés a valószínűség szubjektív interpretációjából ered. A szubjektív interpretáció szerint a valószínűség nem az objektív események tulajdonsága, hanem az események bekövetkezésére vonatkozó jóslat. A hatos dobás 1/6 valószínűsége nem a kocka, a dobás vagy dobások sorozatának tulajdonsága, hanem a hatos dobásba vetett hitünk mértéke. A szubjektív valószínűség tehát egy racionális ágens hitének mérőszáma. Ontológiai státusát tekintve

nem egy fizikai, hanem egy mentális tulajdonság. Ezt a hitet természetesen számos normatív racionalitási, úgynevezett *Dutch book*-argumentumokkal támogatott kritérium korlátozza, például az a követelmény, hogy a dobás lehetséges kimeneteinek tulajdonított valószínűségek összege 1 legyen. A normatív kritériumokon felül a hiteket objektív körülmények is befolyásolják, például úgy, hogy az eddigi dobások kimeneti statisztikája korlátozni fogja a következő dobás kimenetére vonatkozó hitünket.

A kvantumbayesianizmus a klasszikus bayesianizmus alkalmazása a kvantumelméletre. A QBista szerint a kvantumállapot, illetve a kvantumvalószínűség nem egy fizikai rendszer vagy esemény objektív tulajdonsága, hanem a rendszeren végrehajtott jövőbeli mérésekre vonatkozó parciális hit. Ez a hit különféle fogadásai helyzetekben mint a mérési kimenetekre vonatkozó fogadási hajlandóság manifesztálódik. A Born-szabály tehát egy normatív szabály, amely a racionális ágens hiteit korlátozza. A hullámfüggvény kollapszusa nem jelent problémát a QBista számára, mivel a kollapszus pusztán a kimenetekre vonatkozó valószínűségi jóslatok frissítése (*update*) az új információk fényében. Ennél fogva a kvantumállapot episztemikus értelmezésével a QBizmus a nem-lokalitás problémáját is elkerüli.

Mielőtt továbbmennénk, érdemes megjegyezni, hogy az operacionalista (minimalista) interpretációra, valamint a kvantumbayesianizmusra mint *anti-realista* interpretációkra szokás hivatkozni. Az elnevezés a tudományfilozófiából származik, ahol is egy elméletet akkor nevezünk *realistának*, ha az elméletnek van olyan terminusa, amely valamilyen *nem* megfigyelhető entitásra vagy tulajdonságra referál. A kvantumelmélet esetében ez a terminus általában maga a kvantumállapot. Mivel az operacionalista interpretációban a kvantumállapot egy makroszkopikus, megfigyelhető eseményre, egy preparációra vonatkozik, a kvantumbayesianizmus esetében pedig hitekre, amelyek szintén megfigyelhető fogadási viselkedésekben manifesztálódnak, ezért ez a két interpretáció antirealistának számít. Ezzel szemben a kvantumelméletnek a tanulmány 11. fejezetig tárgyalt összes többi interpretációja *realista*, mivel ezekben a kvantumállapot vagy egy individuális részecske vagy egy statisztikus sokaság vagy esetleg a teljes Univerzum valamilyen mikroszkopikus, nem megfigyelhető tulajdonságát jelöli. A koppenhágai interpretációt nehéz elhelyezni a realista–antirealista tengelyen, de inkább az utóbbi csoportba szokás sorolni.

IX. BOHM-ELMÉLET

Végül az 1. állítás úgy is tagadható, ha a kvantumállapotot egyedi rendszerek ontikus, de nem teljes leírásának tartjuk, tehát tagadjuk a c) részállítást. Ezek a rejtett változós elméletek. A legismertebb rejtett változós elmélet ötletét Luis de Broglie vetette fel először a kvantumelmélet születése körül, azonban

az elméletet csak egy negyed évszázaddal később David Bohm dolgozta ki. Az elméletet ez utóbbiról nevezték el *Bohm-elméletnek* (Dürr, Teufel 2009). Ha a kvantumállapot nem jellemzi teljes körűen az individuális részecskéket, akkor a részecskék jellemzéséhez további, úgynevezett rejtett változók bevezetése is szükséges. A Bohm-elméletben ezek a változók a részecskék pozíciói. Az elméletben a hely tehát kitüntetett változó lesz, a kvantumállapotot reprezentáló hullámfüggvény pedig a részecskék lehetséges konfigurációin értelmezett függvény. A részecskék kimerítő jellemzéséhez tehát mind a hullámfüggvényt, mind pedig a részecskék helyét meg kell adnunk. A részecskék ontikus állapotát a hullámfüggvény és a pozíció együtt fogja adni.

A hely azért rejtett változó a Bohm-elméletben, mivel a részecskék tartózkodási helyét nem ismerjük pontosan, csupán tartózkodási valószínűségük számolható ki a hullámfüggvényből. Az elmélet ugyanakkor determinisztikus, vagyis minden részecske jól definiált pályán mozog a téridőben. A részecskéket a hullámfüggvény tereli, valahogy úgy, ahogy a víz tetején lebegő parafadugót a hullámok.

A Bohm-elmélet úgy oldja meg a mérési problémát, hogy a rejtett változókat használja arra, hogy azok a szuperpozíció egyik tagját kiválasszák, és így a mérésnek határozott kimenetet biztosítsanak. Az („atom elbomlott”, „macska halott”) + („atom nem bomlott el”, „macska él”) szuperpozíció ugyanis csak a hullámfüggvény szerkezetét jellemzi, a macska atomjai minden pillanatban valamilyen konkrét helyen lesznek, és a mérés végén a „macska halott” és „macska él” ágak közül ténylegesen csak az egyikben fognak tartózkodni. A hullámfüggvény „üres” ága továbbra is létezni fog, és a jövőben esetleg kölcsönhatásokba is léphet, de a tényleges macskát a „teli” ág írja le. Vegyük észre, hogy a Bohm-elméletben a rejtett paraméterek játsszák azt a szerepet, amit a koppenhágai interpretációban a kollapszus: kiválasztják a szuperpozíció valamelyik tagját.

Ezzel tehát áttekintettük a mérési probléma feloldásának első csoportjába tartozó interpretációkat. Ezek az interpretációk az 1. állítás három részállítása közül adják fel valamelyiket, miközben a másik két részállítást elfogadják. A statisztikus és operacionalista interpretáció feladja a kvantumállapot egyedi referenciáját, a kvantumbayesianizmus az onticitását, a rejtett változós elméletek pedig a teljességét. Ezek az interpretációk tehát a kvantumállapot ontológiájának tekintetében különböznek egymástól.

X. OBJEKTÍV KOLLAPSZUSELMÉLET

Most térjünk át arra a csoportra, amelyik a mérés problémáját a 2. állítás feladásával kívánja orvosolni! A 2. állítás jegyében a Schrödinger-egyenlet a kvantumelmélet szerint univerzálisan érvényes természettörvény. Kézenfekvő tehát azt gondolni, hogy amennyiben a Schrödinger-egyenlet univerzalitását feladjuk,

elkerülhetjük a makroszkopikus szuperpozíciókat. Giancarlo Ghirardi, Alberto Rimini és Tullio Weber erre az elgondolásra építve dolgozták ki elméletüket a 80-as években. Az elmélet lényege a következő. Mivel a Schrödinger-egyenlet a kölcsönható rendszereket egyre inkább összefonja, vagyis egyre kiterjedtebb makroszkopikus szuperpozíciókhoz vezet, így a szuperpozíciók megszüntetéséhez egy ellentétes dinamikai folyamatot kell bevezetnünk, amely időről időre megszakítja a Schrödinger-egyenlet diktálta időfejlődést. Az irodalomban ezt a folyamatot *objektív* vagy *spontán kollapszusnak* nevezik, az elméletet pedig *objektív* vagy *spontán kollapszuselméletnek* (Norsen 2017; Maudlin 2019).

A kollapszus fogalma már szerepelt a tankönyvi és a koppenhágai interpretáció szótárában is. A kollapszus alatt ott is és itt is egy olyan pillanatszerű ugrást értünk, amely a rendszer állapotát a szuperponált állapotból a szuperpozíció egyik tagjába viszi, például a $\Psi_1 + \Psi_2$ állapotból a Ψ_1 állapotba. A kollapszus tehát igazzá teszi a 3. állítást, mivel megszünteti a makroszkopikus szuperpozíciót és sajátállapotba juttatja a rendszert, ahol az határozott értékkel fog rendelkezni. A koppenhágai interpretációban a kollapszust éppen ezért vezették be. A koppenhágai interpretációban azonban homályban marad a kollapszus tényleges természete. Nem világos ugyanis, hogy a mérést, amely a kollapszust előidézi, mi különbözteti meg a többi fizikai kölcsönhatástól. A tudat bevezetése mint *differentia specifica* nem túl vonzó megoldás. A koppenhágai interpretációban az sem világos, hogy mi a kollapszus és a Schrödinger-dinamika kapcsolata.

Az objektív kollapszuselmélet szerint azonban a kollapszus ugyanolyan objektív dinamikai folyamat, mint maga a Schrödinger-időfejlődés. Nincs köze a méréshez, hanem tetszőleges fizikai rendszerben fellép spontán és stochasztikus módon. Bekövetkezési valószínűsége a rendszer méretével arányos: mikrorendszereknél kicsi, makrorendszereknél nagy. Ezért tapasztalunk szuperpozíciót kizárólag a mikrovilágban. A Schrödinger-dinamika és a kollapszus nincs ellentmondásban egymással: a mikrorendszerek alapesetben a Schrödinger-időfejlődést követik, amelyet időnként megszakít a kollapszus.

Az objektív kollapszuselméletnek sikerült tehát közös elméleti keretbe foglalni a két fundamentális dinamikai folyamatot, a Schrödinger-időfejlődést, valamint a kollapszust, és úgy beállítani az elmélet paramétereit (például a kollapszusok bekövetkezési gyakoriságát és térbeli kiterjedését), hogy az elmélet jóslatai mikroszinten összhangban legyenek a kvantumelmélettel, makroszinten pedig kiiktassák a szuperpozíciót.

Vegyük észre, hogy az objektív kollapszuselmélet esetében nem az „interpretáció”, hanem az „elmélet” kifejezést használtuk. A két elmélet dinamikája ugyanis eltér egymástól, így az objektív kollapszuselmélet nem tekinthető a kvantumelmélet interpretációjának, hanem egy alternatív elméletnek. A két elmélet empirikus jóslatai különböznek, így a jövőben elvileg lehetőség van dönteni közöttük.

Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy az objektív kollapszuselmélet a mérési problémát a kvantumelmélet dinamikai alapegyenletének módosításával, ugyanakkor a kvantumállapot ontikusságának és teljességének megőrzése mellett oldotta meg. Végül szeretnénk megjegyezni, hogy az objektív kollapszuselmélet egy változatát, amely a kollapszust a gravitációs mező fluktuációjával hozza kapcsolatba, az 1960-as évektől kezdődően Károlyházy Frigyes, Frenkel Andor, Lukács Béla és Diósi Lajos dolgozták ki (Bassi et al 2013).

XI. SOK-VILÁG-INTERPRETÁCIÓ

A mérési probléma megoldása azonban a Ψ -teljesség megőrzése és a Schrödinger-egyenlet módosítása, tehát az 1. és a 2. állítás feladása nélkül is lehetséges a 3. állítás feladásával. Ez az út azonban egy radikális metafizikai állásponthez vezet. Amint fentebb láttuk, a mérési probléma arra az ellentmondásra futtatható ki, ami a kvantumelmélet által megjósolt makroszkopikus szuperpozíciók és a határozott mérési kimenetek tapasztalata között fennáll. Az ellentmondás azonban nemcsak úgy oldható fel, ha megszabadulunk a makroszkopikus szuperpozícióktól, hanem úgy is, ha módosítjuk a tapasztalás fogalmát. Erre vállalkozik a *sok-világ-interpretáció* (Wallace 2012).

A sok-világ-interpretáció szerint a kvantumelmélet helyesen és kimerítően írja le a világban zajló folyamatokat, közöttük a mérési folyamatot is. Ennélfogva a makroszkopikus szuperpozíciókra vonatkozó jóslatát is komolyan kell vennünk. Schrödinger macskája valóban az („atom elbomlott”, „macska halott”) + („atom nem bomlott el”, „macska él”) szuperponált állapotba kerül. A rendszer állapotát a mérés után ez az összefonódott kvantumállapot fogja helyesen leírni. Mi több, az összefonódás kiterjed a megfigyelőre is, és a megfigyelés után az atom, a macska és a megfigyelő közös állapotát az alábbi hármas szuperpozíció fogja leírni: („atom elbomlott”, „macska halott”, „megfigyelő halott macskát lát”) + („atom nem bomlott el”, „macska él”, „megfigyelő élő macskát lát”).

Ahhoz, hogy ezt a szuperpozíciót a tapasztalatra vonatkoztassuk, meg kell különböztetnünk a *világ* és az *Univerzum* fogalmát. A szuperponált állapot a teljes Univerzumra vonatkozik, míg a szuperpozíció tagjai az egyes kváziklasszikus világokra, amelyek az Univerzum részei. *Világok* helyett talán helyesebb *ágakról* beszélni, érzékeltetve ezzel, hogy a sok-világ-interpretációban – nevével ellentétben – csak egyetlen világ van, az Univerzum, amelynek azonban csak mindig egyik vagy másik ágát tapasztaljuk klasszikusan. Az egyik ágon egy elbomlott atomot és egy halott macskát látunk, a másikon egy el nem bomlott atomot és egy élő macskát. A két ág párhuzamosan létezik, ugyanakkor dinamikailag (csaknem teljesen) elválasztva. Ezek az ágak együtt adják ki a teljes fizikai valóságot. Az interpretáció bár sok hasonlóságot mutat Lewis lehetséges világok-elméle-

tével, mégsem azonos vele. A sok-világ-interpretációban csak egyetlen aktuális világ létezik, a kvantumelméleti Univerzum, amelynek minden klasszikus ága ugyancsak aktuális.

Az sok-világ-interpretáció tehát a tapasztalat fogalmának radikális módosításával úgy oldja meg a mérési problémát, hogy közben a kvantumelmélet egészét (benne a Schrödinger-egyenletet és a kvantumállapotot mint egyedi, ontikus és teljes körű leírást) érvényben tartja. A kvantumelmélet sok-világ-interpretációját, pontosabban annak elődjét, a *relatív-állapot interpretációt* Hugh Everett dolgozta ki az 50-es években. A sok-világ-elméletnek a dekoherenciát, vagyis a környezeti változók hatásának mechanizmusát is magában foglaló modern változatát *emergens multiverzum-elméletnek* nevezik (Wallace 2012).

XII. TOVÁBBI INTERPRETÁCIÓK

Itt az ideje, hogy összegezzük a kvantumelmélet eddig áttekintett interpretációit. Az interpretációkat a mérési problémára adott válaszuk alapján csoportosítottuk. A mérési problémát három állítás inkonzisztenciájaként fogalmaztuk meg, ahol is az első állítás további három részállításra bomlott. Az interpretációkat az elutasított állítások vagy részállítások alapján csoportosítottuk. A fejezet végén felsoroljuk ezeket a csoportokat, és a csoportokban elhelyezzük az eddigi interpretációkat. A kvantumelméletnek azonban számos további interpretációja ismeretes (Pykacz 2005, Muynck 2010). Ezek közül azokat, amelyek megoldják a mérési problémát, szintén elhelyezzük majd az egyes csoportokban. A csoportosítás előtt azonban felsoroljuk és tömören, egy-egy mondatban jellemezzük ezeket a tanulmányban nem ismertetett interpretációkat:

A *kvantumlogikai interpretáció* (Garrett Birkhoff, Neumann János) a logikai alapokig leásva, a klasszikus logikai konnektívumok, konkrétan a „vagy” és a „nem” újraértelmezésével, valamint a klasszikus eseménystruktúra lecserélésével igyekszik a kvantumelméletet értelmezni. Az interpretáció nem adja meg a nem-klasszikus eseménystruktúra empirikus jelentését, így nehéz megmondani, hogyan is viszonyul a mérési problémához.

A *kvantumdarwinizmus* vagy *egzisztencialista interpretáció* (Wojciech Zurek) a klasszikus világ kialakulását a rendszer környezetének dekoheráló, vagyis a szuperpozíciót fokozatosan megszüntető hatásával magyarázza, amely a darwini természetes szelekcióhoz hasonlóan kiválasztja a stabil klasszikus állapotokat. A kvantumdarwinizmus csak részleges interpretáció, amely a kvantumelmélet több eltérő interpretációjával kompatibilis. Legtöbbször mégis a sok-világ-interpretációval együtt használják, mintegy a klasszikus világok létrejöttének magyarázataként.

Az *információelméleti interpretáció* (Jeffrey Bub) bayesiánus interpretáció, amelynek központi fogalma az információ, és amely a kvantumelmélet axiómáit

a megfigyelőnek különféle mérési szituációkban szerzett információjára alapozva információelméleti elvekből kívánja rekonstruálni.

A *konzisztens történetek-interpretáció* (Robert Griffith) egyfajta neokoppenhágai interpretáció, amely a kvantummechanikai folyamatokat alternatív konzisztens történetek segítségével írja le, ahol a konzisztencia biztosítja, hogy a történetekre a klasszikus valószínűségszámítás legyen érvényes.

A *relacionista interpretáció* (Carlo Rovelli) az egyik legfiatalabb interpretáció, amely nem tulajdonít ontológiai jelentést a hullámfüggvénynek, helyette a kölcsönhatásban megvalósuló esemény fogalmára épít. Az események során a kölcsönható rendszerek relációs, tehát a másik részrendszerre vonatkoztatott tulajdonságokra tesznek szert.

Az információelméleti, a konzisztens történetek- és a relacionista interpretáció a mérési problémát az 1/b. részállítást, tehát a kvantumállapot ontológiai státusát tagadva oldják meg.

A *modális interpretáció* (Bas C. van Fraassen, Dennis Dieks) szintén neokoppenhágai interpretáció, amely elutasítja a kollapszust, kiterjeszti a határozott értékkel rendelkező fizikai mennyiségek körét, valamint egy időben változó lehetőségstruktúrát posztulál. Az interpretáció a mérési problémát a 1/c. részállítást tagadva oldja meg, mivel a kvantumállapot nem ad teljes leírást az individuális rendszerről.

A *tranzakciós interpretáció* (John Cramer) az időben előrefelé haladó hullámfüggvény és annak időben visszafelé haladó (komplex konjugált) párja közötti tranzakció révén magyarázza a kvantumelméleti jelenségeket. A *tranzakciós interpretáció* kollapszusinterpretáció, vagyis a mérési problémát a 2. állítást tagadva oldja meg.

A *sok-elme-interpretáció* (David Albert, Barry Loewer) a sok-világ-interpretáció egy változata, amelyben nem a világok hasadnak fel, hanem a megfigyelő elméje a mérés kimeneteleinek megfelelő sokaságban. A mérési problémát a sok-világ-interpretációhoz hasonlóan a 3. állítást tagadva oldja meg.

Végül tehát álljon itt az interpretációk csoportosítása:

- 1.a) részállítást tagadja: statisztikus interpretáció, operacionalista interpretáció
- 1.b) részállítást tagadja: kvantumbayesianizmus, információelméleti interpretáció, konzisztens történetek-interpretáció, relacionista interpretáció
- 1.c) részállítást tagadja: Bohm-elmélet, modális interpretáció
2. állítást tagadja: objektív kollapszuselmélet, tranzakciós interpretáció
3. állítást tagadja: sok-világ-interpretáció, sok-elme-interpretáció

A *tankönyvi* és a *koppenhágai interpretációt* nem soroltuk be egyik csoportba se, mivel ezek az interpretációk csak nagyon bizonytalanul foglalnak állást az első két állításra vonatkozóan.

XIII. A NEM-LOKALITÁS PROBLÉMÁJA

A kvantumelmélet interpretációit a mérési problémára adott válaszuk alapján osztályoztuk. Van azonban a kvantumelméletnek egy olyan problémája, amelyre egyik interpretációnak sincs válasza. Pontosabban egyik olyan interpretációnak sem, amelyik a kvantumállapotnak ontikus jelleget tulajdonít, tehát azt valamilyen egyedi rendszerre, rendszerek sokaságára vagy makroszkopikus operációkra vonatkoztatja. A nem-lokalitás problémáját egyedül az episztemikus interpretációk kerülik el, és javarészt éppen ez az igény motiválja őket.

A lokális vagy közelhatás elve azt jelenti, hogy egy individuális rendszer ontikus állapota csak lokális kauzális hatás révén változhat meg. Lokálisnak akkor nevezzük a kauzális hatást, ha terjedési sebessége nem haladja meg a fénysebességet. Az „ontikus” jelző itt fontos, ugyanis egy episztemikus állapottól nem várjuk el, hogy lokálisan változzon. Egy golyó színe csak úgy változhat, ha odamegyünk és átfestjük. A golyó színére vonatkozó tudásunk azonban úgy is változhat, ha a golyó messze van, vagy ha éppenséggel semmi sem történik vele.

A nem-lokalitás a különböző ontikus interpretációk esetében más-más módon mutatható meg. A kvantumállapotot egyedi rendszerekre vonatkozó interpretációknál (pl. Bohm-elmélet) a nem-lokalitás könnyen látható, a statisztikus és operacionalista interpretációknál azonban csak az ún. Bell-egyenlőtlenségek segítségével igazolható.

Kezdjük az egyszerűbb esettel. Képzeljük el, hogy két úgynevezett szinglet összefont kvantumállapotban preparált elektront eltávolítunk egymástól, és rajtuk két tetszőleges, de ellentétes irányban spinmérést végzünk. Azt fogjuk tapasztalni – és ez egybevág a kvantumelmélet jóslataival is –, hogy a mérési kimenetek a két oldalon véletlenszerűek, ugyanakkor teljesen antikorrelnálnak, vagyis ha az egyik elektron spinje az adott irányban felfelé mutat, akkor a másik elektron spinje az adott irányban mindig lefelé fog mutatni. Tegyük fel, hogy a baloldali elektronnál a mérést egy kis idővel korábban végezzük el, mint a jobboldalin. Ha a baloldali mérést már elvégeztük, akkor az antikorrelnáció miatt biztosak lehetünk a jobboldali spinmérés kimenetelében még azelőtt, hogy a mérést elvégeztük volna. Ez azonban azt jelenti, hogy a baloldalon végzett mérés megváltoztatta a jobboldali rendszer kvantumállapotát. Ez azért van így, mivel a jobboldali elektron a korábbi, véletlenszerű kimenetet előrejelző állapotból a biztos kimenetet jósoló állapotba került – két különböző előrejelzést adó állapot pedig nem lehet azonos. Mivel azonban a két elektron akár nagy távolságban is lehet egymástól, a kauzális hatásnak közöttük pillanatszerűen, *nem-lokális* módon kell terjednie. A fénysebességnél gyorsabban terjedő kauzális hatás azonban sérti a lokális elvét.

Vegyük észre, hogy a fenti gondolatmenetnek fontos eleme az a feltételezés, hogy a kvantumállapot a kétrészecske-rendszer ontikus tulajdonsága. Ahhoz, hogy ennek a feltevésnek a szerepét értékelni tudjuk, vessük össze a fenti

gondolatmenetet episztemikus párjával. Tegyük fel, hogy a két elektron helyett két dobozunk van, valamint egy fehér és egy fekete golyónk, amelyeket tetszés szerint elhelyeztünk a két dobozban, a fehéret az egyikben, a feketét a másikban. Ezek után az egyik dobozt jobbra, a másik dobozt balra elküldjük egy-egy barátunkhoz, akik a dobozokat kinyitják, és megállapítják a bennük levő golyó színét. Ha a baloldali barátunk már kinyitotta a dobozt és benne fehér golyót látott, biztos lehet abban, hogy a jobboldali dobozban fekete golyó lesz. A baloldali mérés tehát, akár csak az előbb, megváltoztatta a jobboldali dobozra vonatkozó predikciót. Ez a változás azonban nem sérti a lokalitás elvét, mivel az egyes dobozok tartalmára vonatkozó leírásunk csupán episztemikusan és nem ontikusan jellemzi a dobozokat: a golyók színére vonatkozó bizonytalanság csupán barátunk tudatlanságát tükrözi, nem pedig a golyókat jellemzi. A golyók színe, vagyis ontikus állapota nem változott sem a dobozok szállítása, sem a mérés során. Egy távoli objektumra vonatkozó tudásunk megváltozása pedig, mondani sem kell, nem sérti a lokális kauzalitás elvét. Vagyis az onticitás lényeges szerepet játszik a fenti gondolatmenetben.

Az érv másik fontos hallgatólagos premisszája a *szeparabilitás*, amely azt jelenti, hogy a két távoli elektron ontikus állapotát egymástól logikailag függetlennek tekintjük, vagyis a térben távoli rendszereket önálló rendszerként írjuk le. Korrelációról értelmesen ugyanis csak két *különböző* esemény között beszélhetünk. Az ontikusság és a szeparabilitás premisszái mellett azonban a fenti példa jól illusztrálja, hogy a kvantumállapot egy egyedi rendszerre vonatkoztató interpretációja a nem-lokalitás problémájába ütközik.

Most vizsgáljuk meg a statisztikus és operacionalista interpretációkat a nem-lokalitás szempontjából! Ezeknél az interpretációknál a nem-lokalitás nem a kvantumállapot pillanatszerű megváltozásában jelentkezik valamely távoli esemény hatására, hanem áttételesebben, a kvantumelmélet statisztikai jóslatainak és a lokális kauzalitás elvének inkompatibilitásában. Az inkompatibilitás megmutatásához olyan korrelációkra van szükség, amelyek közös forrásból származó, egymástól távoli, de összefonódott állapotú rendszereken végzett mérések kimenetei között állnak fenn. A korreláló események az operacionalista interpretációban maguk a kimenetek, a statisztikus interpretációban pedig a kimenetekért felelős preegzisztens tulajdonságok. Az 1960-as évektől kezdődően fokozatosan kiderült, hogy ezek a korrelációk nem magyarázhatók lokálisan. A nem-lokalitás feltárásában John Stewart Bell (2004) tételei játszottak kulcsszerepet. A Bell-tételek ereje abban áll, hogy kizárólag makroszkopikus, empirikusan hozzáférhető eseményekkel operálnak, és csupán három igen természetes elvet használnak a bizonyításban. Az egyik a *közös ok elv*, amely előírja, hogy minden korrelációnak legyen vagy direkt típusú vagy közös ok típusú kauzális magyarázata. A másik elv a fent megfogalmazott *lokalitási* vagy *lokális kauzalitási* elv, amely az az elvárás, hogy a korrelációkat magyarázó kauzális hatás ne terjedjen gyorsabban a fénynél. Végül a harmadik elv a *konspirációmentesség* követelménye, vagyis

a mérésválasztás és a rendszer ontikus állapotának kauzális függetlensége. Ez az elv lényegében azt biztosítja, hogy a mikrorendszer állapotától függetlenül, mintegy szabadon megválaszthatjuk azt, hogy milyen irányban végzünk a rendszeren spinmérést. Erre a három elvre támaszkodva Bell olyan, kizárólag megfigyelhető kimenetekre vonatkozó egyenlőtlenségeket vezetett le, amelyeket a fenti korrelációk nem teljesítenek. Ebből viszont az következik, hogy a három elv egyikét fel kell adni. Mivel a konspirációmentesség a tudományos megismerés egyfajta „lehetőségi előfeltétele”, a közös ok elv feladása pedig kauzális magyarázat nélküli korrelációk elfogadásához vezet, így nem marad más, mint a lokális kauzalitás feladása. Röviden, a nem-lokalitás a statisztikus és operacionista interpretációra nézve is problémát jelent.

Megjegyezzük, hogy a fenti három elven túl a Bell-egyenlőtlenségek levezetése egy további statisztikus hipotézissel is él, azzal tudniillik, hogy a mérési statisztikák hűen tükrözik a nekik megfelelő tulajdonságok eloszlását. Ennek a véletlen mintavételi feltevésnek a megkérdőjelezésével E. Szabó Lászlónak – Arthur Fine elképzeléseire támaszkodva – sikerült megkonstruálnia egy lokális determinisztikus modellt a fenti korrelációkhoz (Szabó 2002). A modell addig tartható, amíg a detektorok hatékonysági korlátja el nem ér egy bizonyos küszöbértéket.

XIV. EPR-ARGUMENTUM ÉS PBR-TÉTEL

Legvégül két olyan gondolatmenetet szeretnék ismertetni, amelyek egy-egy interpretáció pozícióját erősítik. Ez a két argumentum az EPR-argumentum és a PBR-tétel. Az előbbi a statisztikus interpretáció, az utóbbi pedig a kvantumállapotot egyedi rendszerekre vonatkoztató interpretációk melletti érvként fogható fel.

Az EPR-argumentum Albert Einstein, Boris Podolsky és Nathan Rosen nevére kapta a nevét, akik 1935-ben megjelentetett híres cikkükben (Einstein et al. 1935) az érvet megfogalmazták, eredetileg a koppenhágai interpretáció ellenében és a statisztikus interpretáció mellett. Meg kell jegyeznünk, hogy Einstein a cikkel nem volt elégedett, így az érvet később más formában többször újrafogalmazta. Az érv bemutatásához idézzük fel a fenti kísérleti szituációt, ahol két összefonott állapotú elektronon spinmérést végzünk, véletlenszerű, de antikorreáláló kimenetekkel. Ezt a szituációt két sajátosság jellemzi. Egyrészt a baloldali mérés a lokalitás miatt nem zavarhatja a jobboldali kimenetet; másrészt a baloldali kimenet ismeretében teljes bizonyossággal meg tudjuk jósolni a jobboldali kimenetet. Az EPR-argumentum központi premisszája, az úgynevezett *realitáskritérium*, éppen ezzel a két sajátossággal jellemezhető episztemikus helyzetre épül. A realitáskritérium ugyanis a következőket mondja: „Ha egy fizikai mennyiség értékét teljes bizonyossággal (azaz 1 valószínűséggel) meg tud-

jük jósolni, anélkül, hogy a rendszert bármilyen módon is megzavarnánk, akkor létezik a valóságnak egy eleme, amely e fizikai mennyiségnek felel meg” (Einstein et al. 1935. 777). A realitáskritérium alapján tehát a fenti episztemikus helyzetben joggal feltételezhetjük, hogy létezik egy olyan valóságelem, amely kauzálisan és determinisztikusan meghatározza a jobboldali kimenetet. Vagyis a jobboldalon létezik egy determinisztikus ontikus állapot, azaz egy tulajdonság.

Mivel a lokalitás miatt ennek a jobboldali tulajdonságnak már a baloldali mérés előtt közvetlenül is jelen kellett lennie, ezért a kvantumállapot, amely a mérés előtt még véletlenszerű kimenetet jósolt, nem nyújthat teljes leírást a jobboldali elektrónról. Vagyis – ahogy a szerzők fogalmaztak – a kvantumelmélet nem teljes. Az EPR-argumentum a lokalitás feltételezése és a realitáskritérium elfogadása mellett tehát egy erős érvet jelentett a statisztikus interpretáció (tulajdonságinterpretáció) mellett. Amint említettük, Einstein nem volt teljesen elégedett az EPR-argumentummal, és a realitáskritériumot későbbi érveiben el is hagyta. A Bell-egyenlőtlenségek fényében természetesen a lokalitás feltevése nem indokolható, ezért az EPR-argumentum nem egy megalapozott érv a statisztikus interpretáció mellett.

Egy másik argumentum, az előzővel valamilyen értelemben épp ellentétesen, a kvantumállapotot egyedi rendszerekre vonatkozó interpretációkat támogatja. Ez az argumentum PBR-tétel néven ismeretes, amely a nevét arról a szerzőhármasról (Matthew Pusey, Jonathan Barrett, Terry Rudolph) kapta, amelyik a tételt 2012-ben bebizonyította. A PBR-tétel azt állítja, hogy a kvantumállapot az individuális rendszer jellemzője, még ha nem feltétlen legfinomabb jellemzője is. A szerzők a tétel bizonyításában megmutatták, hogy két különböző kvantumállapotú statisztikus sokaságnak nem lehet egy-egy olyan eleme, amelyek ontikus állapota teljesen megegyezik. A helyzet talán a következő példával szemléltethető. Legyen adva két doboz, az egyikben fekete és barna, a másikban fehér és sárga golyókkal. Az első doboz golyóira kollektívan a „sötét” jelzőt, a másodikéra pedig a „világos” jelzőt használhatjuk. Mivel azonban a két dobozban nincs egy-egy olyan golyó, amelyek színe pontosan megegyezne, ezért a „sötét” nemcsak kollektíven jellemzi az első doboz golyóit, hanem individuálisan is – jóllehet nem a legfinomabb leírást adja róluk, hiszen a sötét golyók még lehetnek feketék vagy barnák. Filozófus zsargonnal szólva, a „sötét-világos” leírás szuperveniál a tényleges színeken: nem lehet valami sötétből világos úgy, hogy a színe közben ne változzon. Ehhez hasonlóan, egy egyedi rendszer kvantumállapota is, feltételezve, hogy ontikus és nem episztemikus, szuperveniál a rendszer ontikus állapotain. Ez viszont azt jelenti, hogy a kvantumállapot egy durva-szemcsés leírása az egyedi kvantumrendszereknek. A PBR-tétel egy fontos érv az individuális interpretációk mellett.

XIV. MIÉRT VAN ENNYI INTERPRETÁCIÓ?

Dolgozatunkat az interpretáció kérdésével kezdtük. Miért is van ennyi interpretációja a kvantumelméletnek? Hogyan lehetséges, hogy egy szigorúan zárt formalizmus ennyi egymástól eltérő értelmezést elbír? Olyan értelmezéseket ráadásul, amelyek az ontikus–episztemikus, szinguláris–statisztikus, realista–anti-realista tengelyek átellenes oldalán fekszenek.

A kérdésre adható válasznak nyilván van egy erős történeti-szociológiai aspektusa. A kvantumelmélet a 20. század elejéig ismeretlen mikrovilág törvényeinek feltárásáért folytatott küzdelemben született. Ez a küzdelem egy teljes fizikus generáció tudását és odaadó munkáját követelte. Ezek a fizikusok nagyon különböző világképpel rendelkeztek és különböző attitűddel vetették be magukat a kutatásba. A koppenhágai hegemonia azonban némileg egyneműsítette ezt a sokirányú törekvést. A koppenhágai interpretációról ugyanis tudni kell, hogy az a weimari köztársaság intellektuális klímájában született. Az első világháborúban vesztes Németországot az analitikus racionalitásban megrendült hit jellemezte, valamint a neoromanticizmus és holizmus, a neovitalizmus és kulturális relativizmus különféle áramlatai és egyfajta spengleriánus dekadenciaérzet és *Weltschmerz*. Paul Forman (1971), amerikai történész szerint a kvantumelmélet ebben a szellemi öntőformában született, és igencsak magán viseli a weimari köztársaság kulturális légkörének nyomait. Természetes tehát, hogy a fizikusok későbbi generációi, vagy azok, akik más földrészen vagy más kulturális hagyományban nevelkedtek, kényelmetlennek érezték a koppenhágai interpretációt átjáró miszticizmust és más interpretációk után kutattak.

Ez persze még nem magyarázza, hogy miért is találtak ilyen interpretációkat. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a különböző interpretációkat nem csak valamilyen világnézeti elköteleződés, például a klasszikus lokális realizmus restaurációjának igénye hajtotta. Az interpretációs törekvések mögött legtöbbször kirajzolódott egy-egy konkrét kutatási program is, amely sokszor vezetett fontos tudományos eredményekhez. Elég itt két példát említeni. John Bell makacs ragaszkodása ahhoz, hogy a kvantumelméletet ne megfigyelhető mennyiségek segítségével fogalmazzák meg – amely leírásmód még a logikai pozitivizmus egyfajta öröksége –, hanem létező (*beable*) mennyiségekkel, nos ez a ragaszkodás vezetett el a Bell-egyenlőtlenségekhez, a kvantuminformáció-elmülethez, valamint a kvantumösszefonódás mélyebb megértéséhez. A másik példa a dekoherencia jelentőségének megértése. A dekoherencia a szuperpozíció megszűnése a környezeti változók hatására. A dekoherencia kutatása a 80-as években kezdődött és maga is egy új interpretációhoz, Zurek kvantumdarwinizmusához vezetett. A dekoherencia kutatását nyilvánvalóan a kollapszus zavaró fogalmától való megszabadulás igénye, tehát egyfajta interpretációs igény sarkallta. A kvantumelmélet és interpretációinak viszonya tehát egy bonyolult visszacsatolós viszony. Az interpretációk, amelyek mindig ötvözik az empirikusan hozzáférhe-

tőt és a hipotetikus posztulátat, a megfigyelhetőt és a teoretikust, hozzájárulnak az elmélet mélyebb tartalmának kifejtéséhez, lehetőségeinek feltárásához és alkalmazási körének bővítéséhez, miközben olykor ők maguk is – lásd objektív kollapszuselmélet vagy Bohm-elmélet – külön elméletté válnak.

Végül az interpretációk számosságát talán az magyarázza leginkább, hogy – amint láttuk – a kvantumelmélet értelmezései egy nagyon szűk logikai térben kénytelenek mozogni, amely tér határait a különféle problémák és *no-go*-tételek jelölik ki. Ezek a *no-go*-tételek lehetetlenné teszik a visszatérést a klasszikus fizika lokális realizmusához, ahol a fizikai mennyiségek és az állapot az egyedi rendszert jellemezték, ahol mérésről és preparációról szó sem esett, ahol a kauzális hatások lokálisan terjedtek, és ahol nem kellett viaskodni a szuperpozícióval. A fennmaradó szűk logikai térben azonban a mikrovilág működésére vonatkozó alapvető intuícióink nem kaphatnak maradéktalanul helyet (vö. Tőzsér 2018). Így a kvantumelmélet interpretációit az különbözteti meg egymástól, hogy melyik intuíciót vagy általános fizikai-metafizikai elvet is adják fel. Az interpretációk számára a legnagyobb kihívást pedig éppen az jelenti, hogy kellő súllyal érveljenek amellett, hogy miért nyújtanak megfelelő magyarázatot a világ működéséről a feladott elv hiányában is.

IRODALOM

- Ballentine, Leslie E. 1970. The statistical interpretation of quantum mechanics. *Review of Modern Physics*. 42. 358. DOI: <https://doi.org/10.1103/RevModPhys.42.358>
- Bassi, Angelo – Kinjalk Lochan – Seema Satin – Tejinder P. Singh – Hendrik Ulbricht 2013. Models of wave-function collapse, underlying theories, and experimental tests. *Reviews of Modern Physics*. 85. 471–527. DOI: <https://doi.org/10.1103/RevModPhys.85.471>
- Bell, John Stewart 2004. *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511815676>
- Chang, Hasok 2019. Operationalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=<https://plato.stanford.edu/entries/operationalism>.
- Cushing, James T. 1994. *Quantum Mechanics: Historical Contingency and the Copenhagen Hegemony*. Chicago, University of Chicago Press.
- de Muynck, Willem M. 2010. *Foundations of Quantum Physics, an Empiricist Approach*. Dordrecht, Springer.
- Dürr, Detlef – Stephan Teufel 2009. *Bohmian Mechanics - The Physics and Mathematics of Quantum Theory*. Dordrecht, Springer Verlag. https://doi.org/10.1007/b99978_8
- Einstein, Albert – Boris Podolsky – Nathan Rosen 1935. Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality be Considered Complete?. *Physical Review*. 47. 777. DOI: <https://doi.org/10.1103/PhysRev.47.777>
- E. Szabó, László 2002. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex.
- Forman, Paul 1971. Weimar Culture, Causality and Quantum Mechanics, 1918-1927: Adaptation by German Physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment. *Historical Studies in the Physical Sciences*. 3. 1–115. DOI: <https://www.jstor.org/stable/27757315>
- Fuchs, Christopher A. 2010. Quantum Bayesianism at the Perimeter. *Physics in Canada*. 66/2. 77– 81. DOI: <https://doi.org/10.48550/arXiv.1003.5182>

- Harrigan, Nicholas – Rob Spekkens 2010. Einstein, Incompleteness, and the Epistemic View of Quantum States. *Foundations of Physics*. 40. 125–157. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10701-009-9347-0>
- Home, Dipankar – Andrew Whitekar 1992. Ensemble interpretation of quantum mechanics, a modern perspective. *Physics Reports*. 210. 223–317. DOI: [https://doi.org/10.1016/0370-1573\(92\)90088-H](https://doi.org/10.1016/0370-1573(92)90088-H)
- Howard, Don 2004. Who Invented the „Copenhagen Interpretation”? A study in mythology. *Philosophy of Science*. 71. 669–682. DOI: <https://doi.org/10.1086/425941>
- Howard, Don 2022. Copenhagen Interpretation. In Olival Freire Jr. (szerk.) *The Oxford handbook of the history of quantum interpretations*. Oxford, Oxford University Press. 521–542. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198844495.013.21>
- Hughes, Richard 1989. *The Structure and Interpretation of Quantum Mechanics*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.1063/1.2811188>
- Marx, György 1957. *Kvantummechanika*. Budapest, Műszaki Könyvkiadó.
- Maudlin, Tim 2019. *Philosophy of Physics. Quantum theory*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691190679>
- Muller, Fred A. 2023. Six measurement problems of quantum mechanics. In Jonas R. B. Arenhart – Raoni W. Arroyo (szerk.) *Non-Reflexive Logics, Non-Individuals and the Philosophy of Quantum Mechanics: Essays in honor of the philosophy of Décio Krause*. Dordrecht, Springer Verlag. https://doi.org/10.1007/978-3-031-31840-5_12
- Norsen, Travis 2017. *Foundations of Quantum Mechanics*. Dordrecht, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-65867-4>
- Pusey, Matthew – Jonathon Barrett – Terry Rudolph 2012. On the reality of the quantum state. *Nature Physics*. 8. 475–478. <https://doi.org/10.1038/nphys2309>
- Pykacz, Jan 2005. A Brief Survey of Main Interpretations of Quantum Mechanics. *Quantum Physics, Fuzzy Sets and Logic*. Dordrecht, Springer Brief.
- Sivasundaram, Sujeevan – Kristian Hvidtfelt Nielsen. 2016. Surveying the Attitudes of Physicists Concerning Foundational Issues of Quantum Mechanics. <https://doi.org/10.48550/arXiv.1612.00676>
- Tózsér, János 2018. *Az igazság pillanatai*. Budapest, Kalligram.
- Wallace, David 2012. *The Emergent Multiverse. Quantum Theory according to the Everett Interpretation*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199546961.001.0001>

Én, narratíva, megértés

Adalékok a narratív én filozófiai elméletéhez

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16330>

A narratívában való gondolkodás és a kommunikáció egymással összefüggő, jelentés- és énformáló folyamatok. Az eseményeket, cselekvéseket, gondolatokat és érzéseket időben strukturált sorozatként megjelenítő és értelemmel felruházó narratívák olyan gondolkodási sémák, amelyek konstitutív rendeltetéssel bírnak az ember pszichológiai valóságát illetően is. Más szóval, a mindennapi közlési és értelmezési aktusainkat behálózó narratívák nem pusztán a világ megismerésének eszközei, de énformáló, az önértelmezési folyamatok alapját jelentő struktúrák is. A narratíváknak e sokak (Dennett, Brunner, Kerby, Menary, Gallagher, Turner, Lakoff, Johnson, Goldie, McAdams, Hutto stb.) által feltételezett lényegi szerepe jegyében más és más magyarázatok születtek az én narratív konstrukciójának alapjairól és módjáról (Pléh 2020). Egyesek, mint például Alasdair MacIntyre (1981), Paul Ricoeur (1991a, 1991b), Peter Goldie (2000), Dan McAdams (2001), Jerome Bruner (2004) vagy Tengelyi László (1998, 2012), az ún. autobiografikus narratíva fogalmának elemzésével kívánnak rávilágítani arra, hogy a gondolkodás történetmesélő funkciója meghatározó jelentőséggel bír az én és az identitás formálásában. Eszerint olyan narratívákat mesélünk életünkéről és önmagunkról, amelyek egyidejűleg jelenítik meg a múltat és láttatják életünk jövőbeli irányát, kibontakozását. Az én ebben a megközelítésben nem pusztán egy olyan szubjektum, amely a tapasztalás mögött áll, és egységbe rendezi azt, hanem a pszichés világhoz erősen kötődő narratív gondolkodás gyümölcse. McAdams szerint az identitás maga az élettörténet, amely számtalan autobiografikus narratíva metszéspontján születik meg. Amennyiben elsődleges nyelvi terminusokban gondolkodva közelítjük meg ezt a narratív funkciót, ezek a reflexív élettörténetek leginkább olyan elbeszélések analógiájára foghatók fel, amelyekben a narrátor egyúttal a történet főszereplője is (Brunner 2004).

Mások, mint például Shaun Gallagher (2000), Richard Menary (2008), Scalise Sugiyama (2008) vagy Daniel Hutto (2009, 2016), a narratívák énkonstituáló szerepére a narratív gyakorlat, az interszubjektív vagy népi pszichológiai narratívák irányából kísérelnek meg rávilágítani. Ezeket az interszubjektív narratívákat elsődlegesen azért alkotja meg az individuum, hogy a kommunikáció folyamatá-

ban megértse mások indítékait és az indítékok háttérében rejlő proposicionális attitűdöket. E narratíva-típusok az önértelmezés folyamatában válnak énkonstituáló struktúrákká, amikor az individuum saját cselekedeteire reflektálva használja fel őket az intencionális ok-okozati viszonyok reprezentációiként. Az ilyen módon konstituált ének azonban korántsem származtatott az intencionalitása, hiszen az őt formáló narratívák révén mentális állapotok hálózataként érez, gondolkodik és cselekszik.

Tanulmányomban tehát a narratívákat egyszerre tekintem énkonstituáló struktúráknak és a kommunikációs folyamatok eredményességét biztosító értelmezési kereteknek. Az ennek az állásfoglalásnak a megalapozására kidolgozott modell révén egyúttal pozicionálni kívánom álláspontomat a narratív én elméletét meghatározó episztemológiai, pszichológiai vitákban, a narrativizmus filozófiájának különböző irányait kijelölő hipotézisek sorában is. Mint arra a későbbiekben felhívom a figyelmet, e viták alapvetően az én és a narratíva viszonyának eltérő megítéléséből fakadnak, és két, egymástól világosan elkülöníthető álláspontot (a fiktív ént konstituáló narratívák koncepciója, a megtestesült ént formáló narratívák hipotézise) körvonalaznak a tudatfilozófia, kognitív tudományok és a pszichológia területén. A narratív én elméletével kapcsolatos filozófiai álláspontok áttekintését követően amellett fogok érvelni, hogy a narratívák intersubjektív és énkonstituáló funkciója explicit és implicit narratívaszintek együttes létezésére, kölcsönhatására vezethető vissza. Ennek során egyúttal választ keresek arra a kérdésre is, hogy a feltételezett narratívaszintek egyidejű működése hogyan válhat pillérévé annak a népi vagy naiv pszichológiának nevezett mindennapi gyakorlatnak is, aminek keretében mások cselekedeteit és viselkedését a nekik tulajdonított hitek, vágyak, remények, félelmek és más mentális állapotok jegyében magyarázzuk. Más szóval, arra próbálok rávilágítani, hogy az implicit narratívákat is feltételező értelmezési sémák használata miként tehet képessé bennünket arra, hogy kommunikációs cselekvések során másokat hitekkel, vágyakkal, reményekkel vagy félelmekkel ruházzunk fel, és ennek jegyében értsük meg a közvetített üzeneteik háttérében rejlő kommunikációs intenciókat, illetve minősítsük racionálisnak és ezáltal bizonyos feltételek fennálltával megjósolhatónak mások cselekedeteit.

I. A NARRATÍV ÉN FILOZÓFIÁJA

Mint arra a fentiekben is utaltam, a narratív én elméletét meghatározó episztemológiai, pszichológiai viták az én és a narratíva viszonyának két, egymástól jól elkülöníthető felfogását körvonalazzák. Az első álláspontot nevezzük a *fiktív ént konstituáló narratívák koncepciójának*, vagy Richard Menary kifejezésével élve „absztrakt narratív magyarázatnak” (Menary 2008). Eszerint a „narratívák gravitációs középpontjaként” (Dennett 1991. 1998) funkcionáló én pusztán

absztrakció, az autobiografikus narratívák centrumában megszülető fiktív karakter. Ennek a többek között Daniel Dennett (1991) és Daniel J. Velleman (2006) által képviselt, fikcionalista elképzelésnek a háttérében az az alapvetés húzódik, hogy az én végső soron nem más, mint a testi tapasztalatokból és tevékenységekből származó, fiktív kreáció. Mint Dennett fogalmaz, az én „számítatlan tulajdonítás és értelmezés által meghatározott absztrakció” (Dennett 1991. 427), egy olyan folyamat gyümölcse, amelynek eredményeként az aktív, cselekvő organizmus mentális modelleket alkot mind a környezetében található entitásokról, jelenségekről, mind önmagáról. Az én tehát lényegét tekintve egy modell, a cselekvései révén a környezetével kölcsönhatásban lévő organizmus olyatén reprezentációja, amelyet a testi, mentális folyamatokra vonatkozó, éntulajdonításokkal és -interpretációkkal kapcsolatos narratívák együttese konstituál. Azaz az én nem a testi, mentális tapasztalatok megtestesült alanya, nem azonos az élő testtel, hanem pusztán egy, az önértelmezés eszközül szolgáló, narratív fikció, reprezentáció. Az énnel kapcsolatos narratívák tehát a testi, lelki folyamatait értelmezni próbáló individuum mindennapi én-attribúciós és kommunikációs praktikájának elemei; olyan eszközök, amelyek használhatósága szempontjából másodlagos, hogy valós mentális viszonyokra, jelenségekre világítanak-e rá. Az absztrakt entitásként funkcionáló én gyakorlatilag ezeknek a szüntelen történetalkotási és -mesélési aktusoknak a terméke, vagy ahogy tehát Dennett sugallja, az ezek során keletkezett narratívák „gravitációs csomópontja”. Velleman (2006) állítása szerint az énről alkotott koncepció egy olyan narratív reprezentáció, amely valamelyest visszacsatol az individuum viselkedésére, és ilyen értelemben irányítja is annak cselekvéseit. Annnyiban finomítja tehát Dennett koncepcióját, hogy valamiféle kauzális aktivitást, cselekvést és viselkedést befolyásoló szerepet tulajdonít a narratív én-fikciónak. Ettől függetlenül úgy tűnik, egyaránt távol tartja magát attól a Dennett által is kifogásolt karteziánus állásponttól, hogy az én a vele kapcsolatos narratíváktól függetlenül létező szubsztancia lenne, valamint attól a Dennett által ugyancsak elutasított fizikai redukcionista felfogástól, melynek értelmében az én a test vagy az agy egy darabjaként válik meghatározhatóvá.

Ez a Dennett és Velleman írásaiban körvonalazódó én-magyarázat erős logikai szálakkal kapcsolódik ahhoz az ismeretelméleti koncepcióhoz, miszerint a narratíva pusztán a megismerést segítő kognitív eszköz, ami miatt az emberi valóságnak nem lehet inherens narratív tartalma. Ennek az ismeretelméleti narrativizmusnak a lényege az az elgondolás, hogy a narratívák pusztán kognitív eszközök egy korántsem narratív módon szerveződő világ megismeréséhez. Funkciójuk, hogy segítségükkel értelmezhetővé tegyünk a megismert jelenségeket, és értelmes rendbe tudjuk foglalni az emberi valóságot és tapasztalatot. E koncepció szerint a megismert és megérteni kívánt emberi cselekvések, legyenek azok múlt- vagy jelenbéli aktusok, nem hordoznak magukban inherens jelentéseket. Az értelmezendő cselekvések a megismerő által „felhasznált” történetek ré-

vén válnak értelmessé, indokolttá és koherenssé az interpretáció folyamatában. Ezek a történetek tehát olyan, a megismerést segítő instrumentumok, amelyekkel kapcsolatban nem feltételezzük, hogy én- vagy fogalomkonstituáló rendeltetéssel bírnának, azaz a cselekvő valós indítékait, vagy propozicionális attitűdjeit jelenítenék meg. Ez az instrumentalista felfogás persze nem számol azzal az alapvető ellentmondással, hogy ha a megismerő gondolkodását ez a fajta történetorientáltság jellemzi, akkor vélhetőleg a megismerés tárgyát jelentő aktusok hátterében is valamiféle narratíva-központúság rejlik, ami maga után vonja a cselekvőnek azt a szándékát, hogy tetteivel felismerhetővé tegye az intencióját és a propozicionális attitűdjeit megjelenítő narratívákat. Azaz a cselekvések értelmezésekor működtetett jelentéstulajdonítás alapja éppen az a feltevés, hogy a cselekvők elsődleges kommunikációs indítéka az inherens jelentések megragadhatóvá tétele. Az ismeretelméleti narrativizmus hívei ennek ellenére megvannak győződve arról, hogy noha a narratívák fontos szerepet játszanak az emberi valóság megismerésében, nincs konstitutív rendeltetésük az individuumok énképének, identitásának formálásában.

A narratíva episztemológiai modelljének térnyerése egyébként azzal a történelmi megismeréssel kapcsolatos vitával hozható összefüggésbe, amelynek kiindulópontját az az Arthur Danto (1965), Hayden White (1973, 1997, 1999), Louis Mink (1981) és más szerzők által védelembe vett álláspont jelentette, hogy a történelmi magyarázatok retrospektív módon vetítenek narratív sorrendet olyan eseményekre, amelyek egyébként nem hordoznak magukban inherens narratív jelentéseket. Mint Mink hangsúlyozza, a világ nem jól megszerkesztett történetek formájában tárul fel a megismerő előtt, hanem ezeket a narratívákat a megismerő konstruálja, aki abból az általános feltevésből kiindulva tulajdonít e narratíváknak referencialitást, hogy bennük/általuk „maga a világ szólal meg” számára (Mink 1981. 238–239). A történelmi magyarázatok gerincét alkotó narratívákat tehát nem megélik, pusztán elmesélik. E magyarázatok értéke, hogy a megismerendő emberi valóságot nem egy részeire hullott adathalmazként, hanem jól értelmezhető, koherens egységként teszi megismerhetővé és bemutathatóvá, azaz rendet vetít az emberi lét rend nélküliségébe. A történelmi szituációk nem inherens módon „tragikusak, komikusak vagy romantikusak”, hanem az a történész jeleníti meg őket ilyen formán, aki jól értelmezhető, lezárt eseménystruktúrák megalkotásával kíván magyarázatot adni a történelemformáló emberi intenciókról (White 1997. 76). Ezt a történelmi gnoszeológia területén kiforrott álláspontot látszik megerősíteni az a kortárs analitikus filozófia, neurológia, kognitív tudomány képviselői körében hangoztatott koncepció is, ami Galen Strawson azon erős kijelentésében ölt testet, miszerint az egyéniség pusztán közvetlenül adott pillanatok egymásutániságából áll össze, s ezért minden, a narratív folytonosság feltárására irányuló önértelmezési kísérlet eltorzítja a valóságot, eltávolít a pontos énmegértéstől, az individuum létevel kapcsolatos igazságtól (Strawson 2004). Strawson Minkkel, White-tal és más szerzőkkel

egyetemben tehát az ellen a felfogás ellen érvel, hogy azért tudjuk narratívák segítségével leírni az emberi cselekvéseket, mert a cselekvők maguk is narratív terminusokban tapasztalják meg életüket.

Akár a fiktív én narrativista koncepciójából, akár az ismeretelméleti narrativizmus általános megfontolásaiból indulunk ki, megválaszolásra vár az a Velleman érvelését is elbizonytalanító kérdés, hogy ha az én pusztán narratív fikcióként funkcionál, miként válhat az intencionális oksági folyamatokat meghatározó tényezővé. Hogyan kapcsolódhatnak az individuum cselekvési tapasztalatai a leírásukra használt narratívákhoz? Milyen viszonyban vannak egymással a mások tetteinek értelmezésekor működtetett interszubjektív narratívák és az én-konstituáló attribúciós narratívák? Többek között az ilyen és ezekhez hasonló kérdések sora és a fiktív én narrativista koncepciója által sugallt válaszok bizonytalansága vezetett el az én és a narratíva viszonyával kapcsolatos másik jól artikulálódó álláspont megszületéséhez, amit nevezzünk a *megtestesült ént formáló narratívák koncepciójának*. Ennek a tudatfilozófiában, kognitív tudományban, pszichológiában mind népszerűbbé váló elképzelésnek (Kerby 1993; Gallagher 2000; Menary 2008; Hutto 2009; Goldie 2012) a lényege, hogy a narratívák révén formálódó én nem pusztán fikció, hanem a testi cselekvéseivel valóságba ágyazott szubjektum megtestesült énje egy olyan valós, prenarratív, minimális én, amely a kommunikációs megértés eszközeként használt, alapvetően interszubjektív természetű, népi pszichológiai narratívák segítségével írható le az önreflexió folyamatában. Az ént ebben a megközelítésben a narráció által megragadható tapasztalatokkal bíró individuum öntudata és az individuum pszichológiai életében szerepet játszó narratívák együttese egyszerre formálja. A környezetével állandó testi, fizikai, cselekvésbeli kapcsolatban lévő individuum megtestesült tapasztalatai olyan, elbeszélésre érett, pre-narratív minőséggel bírnak, amelyek szükségszerűen vonják maguk után a narratívák iránti igényt az önértelmezési folyamatokban. Ezáltal képes a komplex biológiai, társadalmi, kulturális létezőként funkcionáló individuum egy sajátos narratív nézőpont megteremtésével elbeszélni narrációra termett, megtestesült tapasztalatait, észleléseit és cselekedeteit a különböző önértelmezési és kommunikációs szituációkban. Ezek a megtestesült tapasztalatok, észlelések és cselekvések tehát elsődlegesek az én narratív képzetéhez képest. Olyannyira, hogy magukat a narratívákat végső soron a megtestesült tapasztalatok sorozata strukturálja. Ez a megfontolás vezeti a megtestesült én narrativista koncepciójának képviselőit a minimális én fogalmához, ami lényegét tekintve az individuumnak mint a tapasztalat közvetlen alanyának időben kiterjeszthetetlen tudatát jelenti. Mint arra Gallagher (2000) is felhívja a figyelmet, ez a minimális én a környezetével való interakciókba beágyazott testhez kötődő, alapvetően tudatalatti én-tapasztalatok gyümölcse. Hasonló megállapításra jut Dan Zahavi is, aki a minimális ént a tapasztalatfolyam áramlásaként és az ennek során kialakuló intencionális állapotok birtoklásaként határozza meg (Zahavi 2007). A minimális, megtestesült, érző és észlelő én tehát

azoknak a tapasztalatoknak a szubjektuma, amelyek révén a megtestesült élményekkel kapcsolatos narratívákat az individuum a megtestesült és beágyazott észleléseinek sorrendjében tudja rögzíteni (Menary 2008). Az erre a sorrendre irányuló reflexió során a minimális énnel rendelkező individuum olyan narratívákat képes alkotni, amelyek megragadhatóvá teszik az észlelt eredményekhez vezető ok-okozati folyamatokat, és amelyek alapján az individuum narratív módon gondolkodhat például arról, hogy hogyan került egy adott helyzetbe, és esetleg hogyan kerülheti el azt a jövőben. Ezek a narratívák központi szerepet játszanak abban, hogy az individuum a cselekvéseihez vezető indítékokat attitűdjeire, vélekedéseire, vágyaira, valamint a cselekvési szituációk sajátos elemeire reflektálva értékelhesse, és egyúttal motivált is legyen általuk.

A narratív, megtestesült én ebben a megközelítésben tehát nagyon is valós pillére a narrációnak, nem pusztán absztrakció. Vagyis ahhoz, hogy megértsük a narráció lényegét, feltételeznünk kell, hogy létezik egy olyan minimális, tapasztalati alany, akiről az én narratívái konstituálódnak. Ez az alany, mint arra Menary (2008) is felhívja a figyelmet, voltaképpen a megtestesült tapasztalatok és észlelések sorozatából félépült megtestesült szubjektum. A narratív én ennek a szubjektumnak a folyamatos önértelmezési kísérletei nyomán születik meg, mégpedig oly módon, hogy a szubjektum a kommunikáció során a megértés eszközeiként alkalmazott interszubjektív narratívákat saját testi, mentális tapasztalatai leírására használja fel (Menary 2008; Hutto 2009). Azaz a narratív én a beszéd belsővé válásával interiorizálódik, s ezáltal interszubjektív, dialogikus szerkezetet ölt magára. Ilyen értelemben narratív jellege nem a cselekvési, mentális tapasztalatok narratív szerkezetéből, azaz a cselekvések, mentális folyamatok rejtett, belső narrativitásából fakad, hanem abból a tényből, hogy a kommunikációs interakciók, a mindennapi problémamegoldás során működtetett interszubjektív narratívák alkalmasak a környezetébe ágyazott, megtestesült ágens testi, mentális, cselekvési tapasztalatainak megragadására és leírására.

Mindebből az is következik, hogy a narratív én konstrukciójában szerepet játszó narratívák nem a tudat számára elérhetetlen, belső reprezentációs állapotok, hanem a másoknak való történetmeséléskor is használt, interszubjektív eszközök, amelyeket az individuum segítségül hív az önreflexió, önelemzés folyamatában is. Ezért a narratív ént sem valamilyen privát, belső entitásként, független szubsztanciaként kell felfognunk, hanem sokkal inkább egy olyan kapcsolati, interszubjektív módon konstituált jelenséggé, amelyet az individuum testi, cselekvési tapasztalatai táplálnak. E miatt a felfogás miatt tekintjük ezt a Gallagher, Menary, Hutto és mások által egyaránt elfogadott koncepciót mérsékelt narrativista álláspontnak. Képviselői ugyan felismerik, hogy a narratívákat egy valós, megtestesült én tapasztalatai strukturálják, de elutasítják annak lehetőségét, hogy ennek az énnak a tapasztalatai eleve narratív módon struktúrázódnának. Azaz ennek a Hutto által „mérsékeltén értelmezett narratív énfőformálás hipotézis”-nek (Hutto 2016) is nevezett elgondolásnak a lényege, hogy nem a

narratívák alakítják a tapasztalatokat, hanem tapasztalatok strukturálják a narratívákat. Bár az időbeli rendezettség, a struktúra eleve adott a megélt, testi tapasztalatokban, ez a rendezettség és struktúra eredendően narratív jellegű. Nem léteznek olyan implicit narratívák, amelyek a kommunikációs gyakorlatból átemelt interszubjektív narratívák mellett énformáló rendeltetéssel bírnának. Mint Hutto vélekedik, a magunkról kialakított képzetünk elválaszthatatlan attól, ahogy mások énjét megértjük, s ez a képességünk a korábbi kommunikációs tevékenységeink során megismert és elsajátított történetek révén fejlődik ki (Hutto 2016). Az ezekben az interszubjektív természetű narratívákban szereplő karakterek analógiákat, modelleket kínálnak az én megértéséhez. Általuk válik a narratív én maga is interszubjektív, dialogikus struktúrájává.

II. AZ IMPLICIT NARRATIVIZÁLÁS SZINTJEI

Bár a megtestesült ént formáló narratívák koncepciójának valamely változata mellett állást foglaló szerzők első látásra meggyőzően érvelnek amellett, hogy az én tapasztalatainak feldolgozásában és leírásában kulcsszerep jut a kommunikációs megértés alapját jelentő interszubjektív narratíváknak, nyitva hagynak több, a koncepció szempontjából lényeges kérdést. Ilyen tisztázásra váró probléma például az is, hogy voltaképpen mit is értünk azon, hogy az én tapasztalatai narrációra érettek, más szóval, a mások kommunikációs indítékainak, attitűdjeinek azonosításához használt interszubjektív narratívák miért bizonyulnak megfelelő eszközöknek a narratív én testi, cselekvési tapasztalatainak leírásához. Ha kizárjuk annak a lehetőségét, hogy az individuum fogalmi világa narratív módon szerveződik, és ilyen formán strukturálja a feldolgozásra váró testi, cselekvési tapasztalatokat, nehéz lenne meggyőző választ adni arra a kérdésre, hogy miért kínálnak az interszubjektív narratívák megfelelő analógiákat az individuum saját testi, cselekvési tapasztalatainak értelmezéséhez.

A narratív módon szerveződő fogalmi világ és az arra épülő implicit narrativizálás nélkül ugyanakkor nehéz lenne arra a kérdésre is választ találni, hogy a kommunikációs folyamatokban működtetett explicit, interszubjektív narratívák hogyan képesek megragadhatóvá tenni az intencionális okság azon elemeit, amelyek ismeretében beazonosíthatóvá válnak a kommunikációs indítékok, attitűdök, ha nem feltételezünk egy olyan mélyebb narratívaszintet is, amely az énépítő történetei jegyében kommunikáló ember adott szituációhoz és a szituációt meghatározó társadalmi, kulturális metanarratívákhoz való viszonyát jeleníti meg. Ennek a mélyebb narratívaszintnek a hipotézise nélkül az autobiografikus és interszubjektív narratívák viszonyára vonatkozó magyarázataink bizonytalan fogalmi pillérekre épülnek fel. Ezért bár Menary és Hutto spekulatívnak tekintti és elutasítja az implicit narratívák énkonstituáló szerepét hangoztató és Hutto által „erős narrativizmus”-ként emlegetett (Hutto 2016) felfogást, úgy tű-

nik, hogy az implicit narratíva problémája megkerülhetetlen kérdéssé válik az én–narratíva viszony tisztázásakor. Ebben a többek között Marya Schechtman (1996, 2007, 2011), Anthony Rudd (2012) vagy Hanna Meretoja (2020) által képviselt megközelítésben az intencionális események és állapotok azért értelmezhetők narratívák segítségével, mert a megtestesült én cselekvési tapasztalatai maguk is narratív módon konstituálódnak. Ennek jegyében az individuum döntéseit, propozicionális attitűdjeit, viselkedését olyan implicit, tudat alatt szerveződő és működő narratívák határozzák meg, amelyek egyaránt táplálkoznak az egyén autobiografikus narratíváiból és a cselekvéseit determináló társadalmi, kulturális metanarratívákból. Mint Schechtman fogalmaz, egy olyan implicit és automatikusan működő „narratív én-konceptió alapján konstituáljuk önmagunkat, amelynek jegyében megtapasztaljuk és szervezzük is életünket” (Schechtman 2007. 162). Schechtman szerint e stabil, automatikusan működő narratív én révén tapasztalhatjuk önmagunkat egységes szubjektumnak és cselekvő ágensnek az egyes értelmezési szituációkban (Schechtman 1996). Ennek az énnak a léte adhat magyarázatot arra, hogy a múltban szerzett tapasztalatok miért gyakorolhatnak affektív hatást a jelenbéli intencionális folyamatokra, a cselekvésekhez vezető indítékokra, döntésekre; hogyan kínálhat számunkra a múlt a cselekedeteink, tapasztalataink és tulajdonságaink között fennálló kapcsolat jegyében (Schechtman 1996. 77) támpontokat az önértelmezésünkhöz, a cselekvési helyzetek feltérképezéséhez, cselekvéseink végrehajtásához. Ahogyan arra Schechtman különböző esettanulmányok tükrében is rávilágít, a múlt a különböző narratívák által táplált, komplex sajátosságai révén határozza meg az önmagunkról kialakított képünket, attitűdjeinket, döntéseinket, viselkedésünket, tetteinket, egyfajta „forgatókönyvet” kínálva a mindennapi problémák megoldásához. Így formálják például a pozitív élményeket (megerősítést, bátorítást, biztatást) hordozó gyermekkori történeteink önbizalmunkat, az önmagunkkal kapcsolatos pozitív értékítéleteinket és az ezek jegyében értelmezhetővé vált magatartásunkat is (Schechtman 1996. 108–109). Ezek a múltbeli támpontok jelenítik meg számunkra az adott szituációkhoz való viszonyunkat, amit azután magunk is próbálunk megragadhatóvá tenni a másokkal folytatott kommunikáció során.

Az ént konstituáló implicit narratívák koncepciója, mint arra Schechtman hipotézisei is rávilágítanak, tehát abból az alapvetésből építkezik, hogy minden jelenbéli cselekvés olyan jelentésszinteket hordoz magában, amelyek a cselekvő múltjának és jövőjének határozatlan kiterjedései felé mutatnak, azaz minden cselekvési narratíva egy szélesebb értelmezési narratívakeretbe ágyazódik be. Erre mutat rá Rudd is hangsúlyozva, hogy bár egy adott cselekvési narratíva lehet akár nagyon rövid is, az implicit narratíváknak köszönhetően mindig kiterjeszthető időben a múlt vagy a jövő felé (Rudd 2012). A cselekvések ilyen értelemben mindig valamilyen szélesebb narratívába ágyazva valósulnak meg, azaz ez a szélesebb narratíva több pusztán értelmezési kereténél, amelynek se-

gítségével a cselekvéseket a rájuk irányuló reflexió során utólag elhelyezzük valamilyen idősíkbán. Ez az implicit keret befolyásolja az adott szituációban megvalósítható lehetséges cselekvések közül történő választásunkat, és válik a viselkedést, cselekvést meghatározó struktúrává.

Amíg tehát az explicit narratívák olyan narratív konstrukciók, történetek, amelyeket szöveges, vagy más formában közölnek egymással valamely kommunikációs folyamat szereplői, az implicit narratívák az értelemalkotás rejtett, a cselekvő attitűdjeit, döntéseit, választásait rendszerint tudat alatt meghatározó kognitív modelljei. Meretoja például ilyen implicit narratíváknak tekinti azokat a kulturálisan domináns narratív értelemalkotási modelleket, amelyek ún. „mester-narratívákként” határozzák meg egy adott kultúra tagjainak viselkedését (Meretoja 2020). E többnyire implicit formában működő „mester-narratívák” és a velük szemben többnyire explicit módon megjelenő és valamilyen kritikai nézőpontot reprezentáló „ellen-narratívák” párbeszéde determinálja Meretoja szerint az individuum mindennapi viselkedésbeli, cselekvési döntéseit. A konkrét másokkal folytatott narratív interakció során, véli Meretoja, megtanuljuk pozicionálni magunkat másokhoz, és mások mester-, valamint ellennarratíváihoz képest, azt artikulálva, hogy milyen módon tapasztaltunk meg egy bizonyos eseményt mások narratív beszámolóihoz viszonyítva (Meretoja 2020). Meretoja gondolat kísérlete is rávilágít ugyanakkor arra, hogy az emberi viselkedést, cselekvést közvetetten meghatározó implicit narratívizálásról csak akkor produkálhatunk egy többé-kevésbé elfogadható magyarázatot, ha világossá tesszük, hogy a megtestesült én tapasztalatainak feldolgozásakor tudat alatt működtetett, én-konstituáló narratívák milyen viszonyban vannak az adott cselekvési szituációkban a cselekvők döntéseit megalapozó értelemalkotási modellekkel. Ez a probléma sarkall többeket arra, hogy a szóban forgó implicit narratívákra mint olyan speciális „forgatókönyvekre” tekintsenek, amelyek folyamatosan jelen vannak az adott szituáció sajátos elemeit észlelő individuum viselkedésbeli, cselekvési döntéseinek hátterében. Tökéletes összhangban van ez a koncepció a kognitív tudomány egyik kiemelkedő alakjaként számon tartott Marvin Minsky (1975) immár klasszikusnak számító álláspontjával is, aki az értelmezési folyamatokat meghatározó, implicit fogalmi keretre mint az egyes kommunikációs helyzetekben sztereotíp cselekvési szituációkat megjelenítő adatstruktúrára tekint. Olyan kérdések összességének fogja fel ezeket a kereteket, amelyek egy feltételezett szituációban felvetődhetnek. Ezek a keretek egy keretrendszer elemeiként kapcsolódnak egymáshoz és válnak a jelentésalkotás, a kommunikáció kognitív hátterének részévé.

Hasonló módon jut el a fogalmi keret kérdésétől a narratíva problémájáig a pszichológia területén Robert Shank és Robert Abelson is, akik a „forgatókönyv” (*script*) fogalmának bevezetésével világítanak rá a fogalmi keret és a narratíva közötti hiányzó logikai láncszemre (Shank–Abelson 1977). Felfogásukban a „forgatókönyvek” a fogalmi kereteket és a narratívákat kapcsolják össze úgy,

hogy a szituációk értelmezését segítő adatsorokat történetekbe ágyazva jelenítik meg a különböző cselekvési helyzetekben. A „forgatókönyv” az események szerkezetét és elemeit írja le egy adott kontextusban. Lényegét tekintve egy előre meghatározott, sztereotipizált eseménysor, ami egy jól ismert helyzetet definiál, és lehetséges szerepeket, szereposztásokat, szerepek közötti viszonyokat jelenít meg a cselekvő számára. Erre a modellre támaszkodva tekinti Anthony Amsterdam és Jerome Bruner is az implicit narratívákat speciális időbeli „forgatókönyveknek” (Amsterdam–Bruner 2000). Ebben a megközelítésben a „forgatókönyvek” a narratívák olyan implicit tartományát jelentik, amelyek az egyes szituációkban a cselekvéseket és elvárásokat irányító, rendezett cselekvéssorokként vannak jelen a cselekvők tudatában. Ezek az implicit narratívák például olyan társadalmi, kulturális, morális értékeket jeleníthetnek meg, amelyek jegyében az individuumok mérlegelhetik a lehetséges cselekvésekkel kapcsolatos döntéseiket, vagy értékelhetik, jelentéssel ruházhatják fel mások tetteit.

Noha a viselkedést, cselekvést meghatározó implicit „forgatókönyv” hipotézisét az ént konstituáló implicit narratívák koncepciójának kritikussai (Menary 2008; Hutto 2016) az elgondolás legsebezhetőbb pontjának tartják, látnunk kell, hogy éppen ez a feltételezés vezethet el az implicit narratívákról alkotott modellek finomításához, és ahhoz, hogy ezek a modellek összehangolhatók legyenek a megtestesült ént formáló interszubjektív narratívák koncepciójával. A legnagyobb problémát ugyanis az jelenti az implicit narratívák hipotézisét elutasító szerzők szerint, hogy ez a feltevés egy spekulatív módon megragadható, „mélyebb és sötétebb” szintre helyezi a narratívákat, kiszakítva őket a megtestesült én tapasztalatainak leírásához narratíva-mintákat kínáló interperszonális kapcsolatok világából (Menary 2008). Ezt a kritikát igazolhatja az a tény is, hogy az implicit narratívák létezése mellett érvelő szerzők többsége más és más módon írja le, hogy mit is ért az individuum attitűdjeit, döntéseit, választásait tudat alatt meghatározó kognitív modellek alatt. Arról pedig végképp nincs egységes magyarázat, hogy ezek az implicit értelemalkotási modellek hogyan kapcsolódnak az explicit, azaz verbális közlési folyamatok tárgyát jelentő narratívákhoz. Ettől függetlenül úgy vélem, hogy az implicit narratívák hipotézise nemcsak hogy fenntartható lehet egy tovább finomított koncepció keretében, de jól össze is hangolható lenne a Menary, Hutto és mások nevével fémjelzett „mérésékelt” narrativista magyarázattal is.

A továbbiakban tehát amellett fogok érvelni, hogy az éntformáló narratívák koncepcióját a különböző narratívaszintek kölcsönhatásának hipotézisével kiegészítve valamelyest árnyaltabb képet kínálhatunk arról, hogy a népi pszichológia gyakorlatában megvilágított mentális konstellációk miként válhatnak az értelmezési folyamatokban megkerülhetetlen önszabályozó mechanizmusok alapjává. Ennek keretében abból az általános feltevésből indulok ki, hogy a narratívák interszubjektív és éntkonstituáló funkciója egyaránt explicit és implicit

narratívaszintek kölcsönhatására vezethető vissza. Az explicit narratívák olyan látható és/vagy hallható történeti konstrukciók, amelyek egy közlési folyamatban öltenek konkrét szöveges formát. Az implicit narratívák mélyebb szintjét az értelemalkotás specifikus, a kulturális és társadalmi viszonyrendszerébe ágyazott egyén személyes tapasztalataiból táplálkozó eseménystruktúrákat megjelenítő modelljei jelentik, amelyek tudat alatt, gondolati reflexió nélkül vezérlik az individuum viselkedését. Míg az implicit narratívák másik csoportja az adott szituációban a lehetséges cselekvések közül választó individuum propozicionális attitűdjeit jeleníti meg. Ennek a nem tudatos, gyakran mindennemű fogalmi reflexió nélkül megvalósuló választásnak a kauzális folyamata (a választás indítéka – a választás – a választás várt eredménye) reprezentálja az individuum adott szituációhoz való viszonyát, azaz az explicit narratíváinak, kommunikációs vagy más típusú cselekvéseinek értelmezését segítő implicit narratívák tárgyát.

Valamely kommunikációs cselekvés során például a közlő által közvetített jelentéstartalmak oly módon válhatnak megragadhatóvá a befogadó számára, hogy a közlő explicit és implicit narratívák metszéspontjában jeleníti meg az adott kommunikatív cselekvéshez vezető indítékokat, vágyakat, attitűdöket. E narratívátípusok együttes feldolgozása érzékeltetheti a befogadóval, hogy az adott szituációban lehetséges, társadalmilag elfogadott és értelmezhető aktusok közül a közlő milyen indíték alapján választott ki egyet üzenete közlésére, és hogy ennek az indítéknak a hátterében milyen vágy, hit, attitűd stb. rejlik. A cselekvési, viselkedési módok által közvetített implicit narratíva elsődleges rendeltetése tehát az, hogy feltárja a cselekvő (közlő) konkrét szituációban észlelt problémával, valamint magával a szituációval kapcsolatos propozicionális attitűdjeit is. Más szóval, ennek a verbális és nonverbális jelekkel egyaránt megjelenített narratívátípusnak az elsődleges rendeltetése, hogy megragadhatóvá tegye: a cselekvő általában véve hogyan viszonyul az adott szituációban észlelt problémához és a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekhez. Ezek az implicit narratívák (például különböző stilisztikai eszközök, gesztusok, mimikai játékok, paranyelvi jelek révén) azt érzékeltetik a befogadó számára, hogy a cselekvő rendszerint milyen cselekvésekkel, viselkedéssel reagál az aktuálishoz hasonló problémákra a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekben. A kommunikációs üzenet megértésének feltétele ezért az, hogy a befogadó oly módon értse meg, hogy a közlő az adott szituációban miért éppen az általa észlelt cselekvést választotta üzenete közvetítésére, hogy egyúttal megpróbálja reprodukálni annak konkrét szituációval és problémával kapcsolatos általános attitűdjeit is.

A kommunikációs cselekvések során a közlő által közvetített jelentéstartalmak tehát oly módon válnak megragadhatóvá a befogadó számára, hogy a közlő a cselekvése által közvetlenül megjelenített, explicit történet és a cselekvéshez való viszonyát reprezentáló, implicit történet metszéspontján teszi érzékelhetővé a befogadó számára a kommunikatív aktushoz vezető indítékokat, vágyat, attitűdöt, vélekedést. A kommunikatív cselekvés különböző stíluselemekkel, non-

verbális eszközökkel és más kellékekkel megjelenített és az üzenet önmagához való viszonyát reprezentáló dimenziója így egy olyan implicit narratívát feltételez, amely azt hivatott világossá tenni az adott szituációban, hogy a közlő miért az általa végrehajtott aktust választotta a társadalmilag elfogadott, lehetséges cselekvések közül. Így ennek az implicit narratívának a reprodukálása a feltétele annak, hogy a befogadó megragadja a közlő aktusának szubjektív elemeit. Más szóval, ez a narratívátípus tárja fel egy cselekvés szubjektív elemeit, a cselekvő szándékát, vélekedését, vágyait a cselekvő választását megérteni akaró egyén számára. Az explicit és az implicit narratívaszintek egyidejű reprodukálásával válhat a népi pszichológia eszközeit használó egyén számára világossá, hogy egy adott helyzetben lehetséges, társadalmilag elfogadott cselekvések közül a cselekvő/közlő milyen indíték alapján választott ki egyet üzenete közvetítésére, és hogy ennek az indítéknak a hátterében milyen propozicionális attitűdök, érzések stb. rejlenek. Ennek az indítéknak a jegyében lehet egy adott szituációban valamely cselekvést és cselekvőt racionálisnak tekinteni, és hasonló szituációkban előre jelezhetőnek tartani bizonyos aktusait és viselkedésmódját. Az explicit narratívákat, azaz valamilyen konkrét probléma megoldására irányuló aktus eseményszerkeztúráját megjelenítő cselekvések (pl. a történetmesélésre irányuló kommunikatív aktusok) közvetlenül észlelhető eseménysorok, jelek révén hivatottak feltárni a cselekvő/közlő indítékait. A cselekvő ezek segítségével kívánja közvetlenül megragadhatóvá tenni, hogy miért éppen az adott cselekvést tekintette leginkább megfelelőnek az általa észlelt probléma megoldására, és a problémamegoldással kapcsolatos üzenete közvetítésére. Ezzel a narratívátípussal a cselekvő/közlő azt „meséli el” egy adott helyzetben, hogy miért reagált a befogadó által érzékelt konkrét cselekvéssel az észlelt problémára. Ezzel egy időben viszont a cselekvő aktusaival, viselkedésével megjelenít egy implicit narratívát is, hogy megragadhatóvá tegye az észlelt problémával és magával a cselekvési helyzettel kapcsolatos általános attitűdjeit. Ezzel a különböző cselekvésformákkal, verbális és nonverbális jelekkel megjelenített történettel a cselekvő/közlő érzékeltetni kívánja környezete számára cselekvése szubjektív elemeit, és ezáltal azt, hogy általában hogyan viszonyulna az adott szituációban észlelt problémához és a konkrét szituációhoz hasonló helyzetekhez.

A narratívaszintekkel kapcsolatos fenti hipotézist megalapozandó és általában véve a narratíva és a megtestesült én tapasztalatai közötti kapcsolat természetét tisztázandó világossá kell tennünk ugyanakkor azt is, mit értünk az alatt, hogy az én tapasztalatai narrációra érettek, azaz miért bizonyulnak a narratívák alkalmas eszközöknek arra, hogy a megtestesült én tapasztalatainak elrendezésével az individuum saját testi, cselekvési folyamatainak ok-okozati szerkezetét is megragadhatóvá tegye. Annak kulcsa ugyanis, hogy a másokkal folytatott kommunikációs tevékenység során értelmezési eszközként funkcionáló interszubjektív narratívák egyfajta „belső beszédként” interiorizálódva miért válhatnak alkalmassá a megtestesült én saját testi, cselekvési tapasztalatainak leírására, a

cselekvések kognitív háttereként szerveződő fogalmi struktúrák sajátos, asszociációs hálózatában keresendő. Vagyis a probléma tisztázásának egyik lehetséges irányát az jelentheti, ha a narrativizálás háttérében egy olyan, testi, cselekvési szituációkat megjelenítő fogalmi hálózatot feltételezünk, amely maga is narratív módon konstruálódik, és amely ilyen módon vezet az interszubjektív és az énkonstituáló narratívák belső viszonyának kialakulásához. Ez az asszociációs fogalmi hálózat az individuum tudatában olyan adatstruktúrákat jelenít meg, amelyek egyfajta keretként szolgálnak a cselekvési szituációk megértéséhez és az adott szituációkban leginkább célravezető viselkedési, cselekvési formák kiválasztásához. Az általam javasolt megközelítésben e fogalmi hálózatok révén az én konstituálásában, valamint a mindennapi jelentéskalkotásban és kommunikációban döntő szerepet játszó narratívákat is ilyen, az események és cselekvések fogalmi reprezentációjának gazdag kapcsolatrendszeréből merítő adatstruktúrákként, ha úgy tetszik, szituációelemző értelmezési keretként határozhatjuk meg. Azaz a narratívák lényegüket tekintve a cselekvési szituációk azonosításakor értelmezési keretként szolgáló fogalmi hálózatokként is meghatározhatók: az általuk aktivált esemény, struktúra, sémák (kezdet – középpont – befejezés) valamennyi problémamegoldó cselekvésünk tapasztalatában és fogalmi reprezentációjában jelenlévő értelmezési minták. Erre hívják fel a figyelmet például a kognitív nyelvészet aspektusát megjelenítve George Lakoff és Mark Johnson is, amikor amellett érvelnek, hogy a narratívák végső soron az emberi motivációk, célok, érzelmek és cselekvések közösség tagjai által osztott kognitív struktúráját aknázzák ki, és biztosítanak ezáltal a közösség számára jól használható, a kommunikációs intenciók azonosítására alkalmas szituációelemző sémákat mintegy a kommunikációs folyamatok interszubjektivitását megalapozva (Lakoff 2008a, 2008b; Lakoff–Johnson 1999). Úgy tűnik tehát, hogy a narratív módon szerveződő fogalmi keretek hipotézise közelebb vihet bennünket annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy mi teszi a megtestesült én tapasztalatait alkalmassá a narratív feldolgozásra és magyarázatra, és miért hajlik az individuum arra, hogy a mindennapi önértelmezési, énmegértési folyamatok során narratívákhoz folyamodjon. Egy narratív módon konstruálódó, jelentésformáló fogalmi kerettel kapcsolatos általános koncepció egyik lehetséges kimenete lehet olyan implicit narratívák feltételezése, amelyek egyrészt az egyes szituációkban a cselekvéseket és elvárásokat irányító, rendezett cselekvéssorokként, azaz egyfajta „forgatókönyvként” vannak jelen a cselekvők tudatában, másrészt a cselekvő e „forgatókönyvvel” és az azon alapuló döntéseivel kapcsolatos propozicionális attitűdjeit jelenítik meg.

Úgy vélem, hogy a narratív keretek között megszülető fogalmi viszonyok jelentésformáló szerepének megvilágításával egyúttal megragadhatóvá válik számunkra az is, hogy a narratív módon elrendeződő értelmezési sémák használatával hogyan tudunk a kommunikációs partnerünknek mentális állapotokat (pl. hitet, vágyat, reményt vagy félelmet) tulajdonítani, és ezáltal kommunikációs

indítékaira következtetni. Nem kisebb a tétje egy erre irányuló filozófiai elemzésnek, mint hogy elfogadható magyarázatot tudunk-e kínálni az indíték-tulajdonításon alapuló megértés folyamatáról például olyan, a kortárs tudatfilozófiai, kognitív tudományi modellek fókuszába került problémák újragondolásával, mint amilyen a népi pszichológia problematikája is. Ezért a következő fejezetben arra a kérdésre keresek választ, hogy miként kínál a narratív én filozófiájának keretein belül kikristályosodott narratívafogalom megfelelő alapot a népi pszichológiára vonatkozó tudatfilozófiai, kognitív tudományi elméletek megalapozásához.

III. NARRATIVITÁS ÉS NÉPI PSZICHOLÓGIA

A népi pszichológia jelenségét érintő tudatfilozófiai, kognitív tudományi modellek ennek a megértést segítő mindennapi kompetenciának a lényegét alapvetően abban határozzák meg, hogy a kommunikatív kapcsolatban lévő emberek a felismert viselkedési mintázatok tükrében szándékokat, vágyakat, vélekedéseket stb. legyenek képesek tulajdonítani egymásnak egy adott szituációban, és ez alapján értelmezzék vagy jósolják meg egymás cselekvéseit. A népi pszichológia prediktív ereje teremti meg az egymással kommunikatív viszonyba kerülő felek részéről a megértés, empátia és a hatékony személyközi stratégiák alapjait. Ez a készségként elsajátított, mint Daniel Dennett írja, „naiv szociális technológia” (Dennett 1998. 43) az észlelések, vélekedések, intenciók és cselekvések közötti oksági kapcsolat lehetséges mintáinak mindennapi értelmezési keretként való felhasználását jelenti. A népi pszichológia a vélekedéseket, intenciókat, vágyakat, cselekvéseket stb. egymással valós oksági kapcsolatban lévő intencionális eseményeknek és állapotoknak tekinti. Ezek az oksági kapcsolatok általános törvényekkel leírható viszonyok. Mint a Fodor álláspontját ismertető Dennett írja, a népi pszichológia „nem idealizált racionalisztikus kalkulusmód, hanem naturalista, empirikus leíróelmélet, mely a tapasztalatokkal kapcsolatos igen sok indukció által feltárt oki szabályszerűségeket rendeli a dolgokhoz” (Dennett 1998. 54). Ezek az intencionális okság háttérben feltételezett szabályszerűségekre arra utalnak, hogy a mindennapi cselekvésmagyarázatok rendszerint az értelmezett cselekvések észszerűségéből indulnak ki. Azaz a cselekvő racionalitására utalva nevezik meg a cselekvések indokait. Emiatt tekinthetjük a népi pszichológiát „racionalisztikus értelmező és előre jelző kalkulusnak” (Dennett 1998. 47). Ez a racionalis kalkulus egyrészt azt feltételezi, hogy a cselekvő vélekedéseit az ágens megismerési szükségleteihez és élettörténetéhez mérten minősíthetjük igaznak és relevánsnak, másrészt abból a hipotézisből indul ki, hogy a cselekvő a cselekvési tervei szempontjából releváns tények ismeretében és azoknak megfelelően cselekszik. Azaz a népi pszichológiát végső soron olyan sajátos logikai behaviorizmusnak kell tekintenünk, amely a cselekvő vélekedé-

seit annak az előfeltételezésnek a jegyében rekonstruálja cselekvési okokként, hogy a cselekvő bizonyos feltételek mellett bizonyos viselkedésre hajlik, „olyan viselkedésre, amely a személy más hiedelmeinek és vágyainak megléte mellett racionális lenne” (Dennett 1998. 50).

A szándékokra, vélekedésekre, vágyakra utaló cselekvésmagyarázatok tehát az aktusok észszerűségét feltételezve írják le a végrehajtásukhoz vezető mentális folyamatokat, azaz a cselekvők racionalitásából kiindulva próbálják megragadhatóvá tenni az aktusok valódi okait. Mint arra Jerry Fodor is felhívja a figyelmet, az „értelmes cselekvés” mint fogalom egy olyan lényegi oki elemet tartalmaz, amelyet egy adott kultúrában valamennyi individuum értelmességekritériumnak tekint (Fodor 1975). Ennek jegyében képesek a kommunikáló felek egymáshoz mint intencionális rendszerekhez közeledni, vagyis mint olyan létezőkhöz, amelyek viselkedését úgy lehet megérteni és előre jelezni, hogy vélekedéseket, vágyakat, kívánságokat tulajdonítunk nekik (Dennett 1971). Ezeket a mentális állapotokat, véli Dennett, rendszerint abból kiindulva azonosítjuk, hogy azokat az individuumnak élettörténeteinek függvényében birtokolnia kell (Dennett 1998. 47). Más szóval, azt feltételezzük a másik ember viselkedésének megértésekor, hogy a neki tulajdonított mentális állapotok egyaránt igazak és relevánsak a narratívákban megjelenített élete szempontjából. Bár Dennett ezt a jelenséget nem elemzi részletesen, megállapításai sejtetik, hogy a szóban forgó értelmezési folyamat narratívák csomópontján zajlik. A másik fél viselkedésével szembesülő individuum úgy alkot narratívát a viselkedésről és annak körülményeiről, hogy megpróbálja rekonstruálni a viselkedés relevanciáját megvilágító élettörténetet, amely így egyfajta keretnarratívaként szolgál a viselkedés által közvetlenül kifejezett narratíva értelmezéséhez. Ez alapján jut arra a következtetésre, hogy a viselkedés olyan aktusokból áll, amelyek teljes mértékig relevánsak és észszerűek az általa különböző mentális állapotokkal (vélekedésekkel, vágyakkal) felruházott individuum esetében.

Az én és narratíva viszonyát különböző én-fogalmak jegyében megközelítő narrativista filozófiai koncepciók (a fiktív ént konstituáló narratívák hipotézise, megtestesült ént formáló narratívák koncepciója) képviselői abban többé-kevésbé egyetértenek, hogy a népi pszichológiának nevezett kompetencia kialakulása és alkalmazása erős szálakkal kötődik a narratív gyakorlathoz. Más szóval, a népi pszichológia végső soron a narratív gyakorlat egyik sajátos formájának tekinthető. Ennek a Dennett (1991, 1998), illetve Bruner (2004), Gallagher (2006), Zahavi (2007), Herman (2008), Hutto (2009, 2016, 2022), Scalise Sugiyama (2008) által egyaránt osztott felfogásnak a sarokkövét az a hipotézis jelenti, hogy a cselekvési indítékok és a hozzájuk kapcsolódó propozicionális attitűdök narratív rekonstrukciója egyet jelent azzal, hogy megértjük a cselekvő tettei által megjelenített „történetet”. A narratív gyakorlat révén válik a népi pszichológia olyan kifinomult, integrált készséggé, amely révén a cselekvések észlelésekor képessé válunk a cselekvési indítékokhoz kapcsolódó propozicionális attitű-

dök és más pszichológiai tényezők (pl. érzelem) kölcsönhatásának megértésére. Ugyanakkor fontos hangsúlyozni, hogy mindez önmagában nem feltételezi azt, hogy a népi pszichológia gyakorlatában a cselekvőnek tulajdonított indítékoknak, pozicionális attitűdöknek valós tartalommal rendelkező mentális reprezentációknak kell lenniük. A népi pszichológia létjogosultságát vitató, eliminativisták elsődleges érve ugyanis, hogy a népi pszichológia hamis képet mutat a cselekvések intencionális okairól, mert ontológiai feltevései üresek, és emiatt tévesen értelmezi az emberi viselkedés alapelveit (Churchland 1991). A népi pszichológia komolyságát vitató eliminativista kijelentésekkel szembeni legfőbb ellenérv ugyanakkor, hogy a narratív gyakorlat egyik sajátos formájaként működő indíték- és attitűd-tulajdonítás sikerét a mindennapi viselkedés-magyarázatok, kommunikációs folyamatok eredményességében, nem pedig abban mérjük, hogy megfelelnek-e tudományos módszerekkel igazolható, ontológiai értelemben valós mentális tartalmaknak. E gyakorlat lényege, hogy indítékok, tartalmasnak vélt attitűdök és érzelmek konstellációjára hivatkozva tulajdonítsunk értelmet mások cselekedeteinek, nem pedig az, hogy olyan mentális okokra világítsunk rá, amelyek vélt ontológiája valós referensekkel rendelkezik.

A népi pszichológia az indítékokat, attitűdöket, érzelmeket egymáshoz való viszonyukban, vagy fogalmazhatunk így is, egymással kölcsönhatásban véli megragadni olyan narratívák segítségével, amelyek ezt a belső viszonyt vagy kölcsönhatást a közölt, megjelenített történetek és az ént formáló narratívák különböző szintjeinek összekapcsolásával reprezentálják. Ezért vélheti például Hutto a népi pszichológiával szemben felhozott eliminativista ellenérveket egyaránt kivédhetőnek a fiktív ént formáló narratívák hipotézisét erősítő mentális fikcionalizmus (Dennett) és a megtestesült ént formáló narratívák koncepciójára épülő „mérésékelt” narrativizmus irányából (Hutto 2022). Az előbbi koncepció hívei egész egyszerűen olyan, a mindennapi indíték-tulajdonításokat segítő, hasznos fikciónak tekintik a narratív gyakorlatra épülő népi pszichológiát, amelynek nem célja a viselkedés mögöttes összefüggéseinek feltárása. Míg az utóbbi felfogás képviselői az önszabályozó én- vagy tudatformálás aspektusából közelítve meg a problémát a népi pszichológia elsődleges rendeltetését nem a cselekvőnek tulajdonított mentális állapotok tartalmának leírásában, hanem Robert Brandom (1994) nyomán az éntformálásban is szerepet játszó normatív szabályozásban látja. E hipotézist elfogadó szerzők általánosságban egyetértenek abban, hogy a népi pszichológia indítékok megragadására irányuló mindennapi, szabályozó gyakorlata teszi egy közösség tagjait a normákra és elvárásokra érzékeny individuumokká. Más szóval, a népi pszichológiát az én- vagy tudatformálás terminusaiban megközelítő filozófiai modellek szerint a mindennapi indítéktulajdonítás folyamatában válhat egy individuum fogékonnyá mások normatív elvárásaira. A cselekvések indítékainak megadásakor ilyen módon nem tartalmas mentális állapotokra utaló én-jelentéseket kínálunk fel explicit narratíváink segítségével, hanem azt demonstráljuk, hogy elkötelezettek vagyunk az általunk választott,

sajátos cselekvési forma mellett. E feltevés fényében tehát mások viselkedésének megértésekor egészen egyszerűen irreleváns, hogy a megérteni kívánt individuumok által explicitté tett indítékok valós, tudományosan igazolható okai lennének a cselekvéseknek: pusztán annyi történik, hogy ezeket az individuumokat felelősnek tartjuk a narratíváikban megjelenített cselekvési indítékaiért. Azaz ha egy individuum megadja vagy érzékelteti tettei indítékait, akkor a döntésére vonatkozó társadalmi elvárások fényében egyúttal kötelezettséget is vállal ezeknek az indítékoknak a teljesülésére. Mint arra tehát Hutto rávilágít (Hutto 2022), a népi pszichológia létjogosultsága melletti érvek között azért képezhet szilárd gondolati pillért a fenti, én- és tudatformáló magyarázat, mert az indítékadási és -tulajdonítási narratívák elsődleges szerepe abban rejlik, hogy megvilágítják, mit teszünk akkor, amikor közösségi, társadalmi elvárások jegyében korlátozzuk cselekedeteinket, nem pedig abban, hogy kauzális erővel bíró, tartalmas mentális állapotok tudományosan le nem írható létét feltételezik.

Ez a magyarázat és annak kiindulópontjául szolgáló hipotézis viszont akkor válhat igazán meggyőzővé, ha egyúttal belátjuk azt is, hogy mások viselkedésének, cselekvéseinek értelmezésekor a megjelenített/tulajdonított indítékokat, propozicionális attitűdöket, érzéseket, a közösségi, társadalmi normák, elvárások iránti elkötelezettséget és az ezeket meghatározó közösségi, társadalmi metanarratívákat egymással összefüggésben, kölcsönhatásban próbáljuk megragadni. Ez pedig az általam javasolt megközelítésben különböző, explicit és implicit narratívaszintek kölcsönhatását feltételezi a megértés folyamatában. E narratívaszintek között kialakuló kölcsönhatás révén tudja felfogásunkban a közlő/cselekvő a befogadó számára sugallni, hogy az adott szituációban az adott közösségben, társadalomban, kultúrában ismert és értelmesnek tekintett, általánosan elfogadott lehetséges cselekvések közül miért az adott aktust, viselkedésformát tartotta megfelelőnek céljai eléréséhez, azaz milyen attitűdök, érzések stb. határozzák meg a szituációhoz való viszonyát. Miután e viszony reprodukálását tekinthetjük a megértés egyik kritériumának, feltételezhetjük, hogy az azt megjelenítő implicit narratíváknak az explicit narratívákat és a mélyebb szintű, autobiografikus narratívákat összekapcsoló láncszemként folyamatosan jelen kell lenniük az indíték-tulajdonítási, értelmezési processzusban.

A cselekvések által megjelenített narratívák tehát egymással kölcsönhatásban biztosítják az aktusok megértésének, a cselekvési indítékok megragadásának feltételeit a legegyszerűbb népi pszichológiai értelmezési folyamatoktól a legkomplexebb kommunikációs jelentéstartalmak reprodukálásáig. Az explicit és implicit narratívák metszéspontjában válik igazán érthetővé, hogy a cselekvő a társadalmilag elfogadott lehetséges aktusok közül miért éppen az aktuális cselekvést választotta az általa észlelt probléma megoldására és ezzel együtt cselekvési indítékai megjelenítésére. Ez pedig nyilvánvalóan akkor történhet meg, ha a cselekvő és a cselekvését megérteni akaró egyén az adott helyzetben az adott probléma kapcsán hozzávetőlegesen ugyanazokkal az ismeretekkel rendelke-

zik, azaz egyaránt ismerik az egyén viselkedését az adott helyzetben meghatározó metanarratívákat. Az egyszerűbb népi pszichológiai diskurzusokban például a cselekvést, viselkedést értelmező egyén oly módon ruházza fel a lehetséges aktusok közül választó cselekvőt intenciókkal, vágyakkal, attitűdökkel, hogy egyrészt megérti a cselekvő választásának mentális okát, indítékát a cselekvés által közvetlenül megjelenített, explicit narratíva révén, másrészt a cselekvő által küldött jelek segítségével és a cselekvést társadalmilag, közösségileg meghatározó metanarratíva ismeretében reprodukálja azt az implicit narratívát is, amit a cselekvő az adott szituációval és problémával kapcsolatos általános attitűdjeiről „mesél el” az egyén számára, aki feltehetőleg így tud a népi pszichológia eszközeivel racionalitást tulajdonítani az észlelt cselekvésnek, és válik képessé arra, hogy prognosztizálja hasonló szituációkban a másik fél viselkedését, lehetséges aktusait.

A népi pszichológia prediktív ereje tehát az általam sugallt megközelítésben a tudat narratív struktúrájából fakad, azaz abból a képességünkől, hogy megértve a másik aktusai által közvetített narratívákat és ismerve az azokat meghatározó közösségi, társadalmi metanarratívákat, meg tudjuk jósolni, hogy az individuum az adott szituációban végrehajtható lehetséges cselekvések közül várhatóan melyiket választja ki céljai elérésére. A választás tárgyát jelentő lehetséges problémamegoldó aktusokat a közösségi metanarratívák jelenítik meg, míg az individuum a metanarratívákhoz való viszonyát az önmagáról elmesélt, én- és identitásformáló autobiografikus narratívák segítségével reprezentálja. Ennek jegyében lehet cselekedeteit egy adott kommunikációs szituációban racionálisnak vagy irracionálisnak minősíteni a népi pszichológia eszközeivel, és ennek fényében válnak rekonstruálhatóvá a szándékait befolyásoló vélekedések, hitek, vágyak vagy éppen előítéletek is. Minden egyes közvetlenül kommunikált történet háttérben tehát egy olyan implicit narratíva rejlik, amely azt hivatott megvilágítani, hogy a történetmesélő az adott szituációban választható cselekvések közül miért éppen az adott aktust választotta az általa közvetíteni kívánt történet megjelenítéséhez. A kommunikatív cselekvést végrehajtó individuum elsődleges indítéka, hogy a befogadó az individuum választási szándékát reprezentáló történetet e rejtett narratíva jegyében értse meg. Ennek elsődleges feltétele pedig az, hogy az adó egyaránt információkkal rendelkezzen az adott szituációban a vevő által lehetségesnek tekintett cselekvések körének és a társadalmilag elfogadott potenciális aktusok csoportjának viszonyáról, vagyis arról, hogy az adott szituációban a vevő milyen lehetséges cselekvésekkel reagálna az adó által megoldani kívánt problémára. Voltaképpen ezek az információk jelennek az adott helyzetekben működtetett népi pszichológia legfontosabb pillérét.

A fentiekben arra próbáltam rávilágítani, hogy miként fogalmazhatunk meg érveket a népi pszichológia mint mindennapi értelmezési gyakorlat létjogosultsága mellett a fiktív én narrativista koncepciójához és a megtestesült ént formáló interszjektív narratívák koncepciójához hasonlóan az ént konstituáló

implicit narratívák szemantikai és pszichológiai oldalról is megerősített koncepciójának irányából is. Úgy vélem ugyanis, hogy ha megértjük a narratívák és a megtestesült én testi/cselekvési tapasztalatai közötti belső, konceptuális viszony lényegét, az eddigieknél meggyőzőbb válaszokat adhatunk például az olyan kérdésekre is, mint hogy milyen módon képesek a narratívák rávilágítani az üzenetek háttérében rejlő szándékokra, vágyakra, célokra, tervekre a kommunikáció folyamatában; hogyan válhatnak a narratívák a megértés alapjává, az eredményes kommunikatív aktusok elemévé; vagy miként tudja a közlő narratívák segítségével érzékeltetni az adott kommunikációs helyzettel, az üzenet tartalmával kapcsolatos attitűdjeit, és ezáltal érthetővé tenni viselkedését a szándékait megérteni próbáló befogadó vagy befogadók számára. E belső viszony elemzése hosszú távon valószínűleg jól használható adalékokkal szolgálhat az indítékok, hitek, érzelmek és cselekvések közös kognitív struktúráját kiaknázó narratívák énmódozó szerepére vonatkozó filozófiai koncepciók, modellek megalapozásához, és egyúttal támpontot kínálhat egy, a kortárs tudatfilozófia és pszichológia területén szorgalmazott, új én-koncepció kidolgozásához is.

IRODALOM

- Amsterdam, Anthony – Jerome Bruner 2000. *Minding the law*. Cambridge, MA, Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674020207>
- Brandom, Robert 1994. *Making it explicit*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Bruner, Jerome 2004. Life as Narrative. *Social Research*. 3. 691–710. <https://doi.org/10.1353/sor.2004.0045>
- Churchland, Paul M. 1991. Folk Psychology and the Explanation of Human Behaviour. In John Greenwood (szerk.) *The Future of Folk Psychology*. Cambridge, Cambridge University Press. 51–69. <https://doi.org/10.2307/2214269>
- Danto, Arthur C. 1965. *The Analytical Philosophy of History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dennett, Daniel C. 1971. Intentional Systems. *The Journal of Philosophy*. 4. 87–106. <https://doi.org/10.2307/2025382>
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. Boston, Little Brown.
- Dennett, Daniel C. 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pap Mária, Pléh Csaba, Thuma Orsolya. Budapest, Osiris Kiadó.
- Fodor, Jerry 1975. *The Language of Thought*. Cambridge, Harvard University Press.
- Gallagher, Shaun 2000. Philosophical Conceptions of the Self: Implications for Cognitive Science. *Trends in the Cognitive Sciences*. 1. 14–21. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01417-5](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01417-5)
- Gallagher, Shaun 2006. The Narrative Alternative to Theory of Mind. In Richard Menary (szerk.) *Radical Enactivism: Intentionality, Phenomenology and Narrative*. Amsterdam, John Benjamins. 223–229. <https://doi.org/10.1075/ceb.2.15gal>
- Goldie, Peter 2000. *The Emotions: A Philosophical Exploration*. Oxford, Oxford University Press.
- Goldie, Peter 2012. *The Mess Inside: Narrative, Emotion and the Mind*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199230730.001.0001>

- Herman, David 2008. Narrative theory and the intentional stance. Partial Answers. *Journal of Literature and the History of Ideas*. 2. 233–260. <https://doi.org/10.1353/pan.0.0019>
- Hutto, Daniel D. 2009. Folk Psychology as Narrative Practice. *Journal of Consciousness Studies*. 6–8. 9–39.
- Hutto, Daniel D. 2016. Narrative Self-shaping: a Modest Proposal. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 1. 21–41. <https://doi.org/10.1007/s11097-014-9352-4>
- Hutto, Daniel D. 2022. A Brickhouse Defence for Folk Psychology: How to defeat „Big Bad Wolf” Eliminativism. In Tamás Demeter – T. Parent – Adam Toon (szerk.) *Mental Fictionalism: Philosophical Explorations*. London, Routledge. 160–183. <https://doi.org/10.4324/9781003091073>
- Kerby, Anthony P. 1993. *Narrative and the Self*. Indiana, Indiana University Press.
- Lakoff, George 2008a. *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*. New York, Penguin.
- Lakoff, George 2008b. The Neural Theory of Metaphor. In Raymond Gibbs (szerk.) *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. New York, Cambridge University Press. 17–38. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511816802.003>
- Lakoff, George – Johnson, Mark 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York, Basic Books.
- McAdams, Dan P. 2001. The Psychology of Life Stories. *Review of General Psychology*. 5. 100–122. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.5.2.100>
- MacIntyre, Alasdair 1981. *After Virtue*. London, Duckworth.
- Menary, Richard 2008. Embodied Narratives. *Journal of Consciousness Studies*. 15. 63–84.
- Meretoja, Hanna 2020. A Dialogics of Counter-Narratives. In Klarissa Lueg – Marianne Wolff (szerk.) *Routledge Handbook of Counter-Narratives*. London, Routledge. 30–42. <https://doi.org/10.4324/9780429279713-4>
- Mink, Louis 1981. Everyone His or Her Own Annalist. In William John Thomas Mitchell (szerk.) *On Narrative*. Chicago, University of Chicago Press. 238–239.
- Minsky, Marvin 1975. A Framework for Representing Knowledge. In Patrick Winston (szerk.) *The Psychology of Computer Vision*. New York, McGraw-Hill.
- Pléh, Csaba 2020. Narrative Identity in its Crises in Modern Literature. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1. 9–23.
- Ricoeur, Paul 1991a. Life in Quest of Narrative. In David Wood (szerk.) *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London, Routledge. 20–33. <https://doi.org/10.4324/9780203416815>
- Ricoeur, Paul 1991b. Narrative Identity. In David Wood (szerk.) *On Paul Ricoeur: Narrative and interpretation*. London, Routledge. 188–199. <https://doi.org/10.4324/9780203416815>
- Rudd, Anthony 2012. *Self, Value, and Narrative*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660049.001.0001>
- Scalise Sugiyama, Michelle 2008. Narrative as Social Mapping – Case Study: The trickster genre and the free rider problem. *Ometeca*. 12. 24–42.
- Schechtman, Marya 1996. *The Constitution of Selves*. New York, Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501718380>
- Schechtman, Marya 2007. Stories, Lives, and Basic Survival: A Refinement and Defense of the Narrative View. In Daniel D. Hutto (szerk.) *Narrative and Understanding Persons. Royal Institute of Philosophy Supplement*. Cambridge, Cambridge University Press. 155–178. <https://doi.org/10.1017/S1358246107000082>
- Schechtman, Marya 2011. The Narrative Self. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 394–416. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199548019.003.0018>
- Shank, Roger – Abelson, Robert 1977. *Scripts, Plans, Goals and Understanding*. Hillsdale, NJ, Erlbaum. <https://doi.org/10.4324/9780203781036>

- Strawson, Galen 2004. Against Narrativity. *Ratio*. 4. 428–452. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2004.00264.x>
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Tengelyi, László 2012. Action and Selfhood: A Narrative Interpretation. In Dan Zahavi (szerk.) *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford, OUP. 265–287. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199594900.013.0014>
- Velleman, J. Daniel 2006. *Self to Self: Selected Essays*. New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498862>
- White, Hayden 1973. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1997. *A történelem terhe*. Ford. Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás, John Éva. Budapest, Osiris Kiadó.
- White, Hayden 1999. Postmodernism and Textual Anxieties. In Nina Witoszek – Bo Strath (szerk.) *The Postmodern Challenge: Perspectives East and West*. London, Brill Rodopi. 27–45.
- Zahavi, Dan 2007. Self and Other: The Limits of Narrative Understanding. In Daniel D. Hutto (szerk.) *Narrative and Understanding Persons. Royal Institute of Philosophy Supplement*. Cambridge, Cambridge University Press. 179–201. <https://doi.org/10.1017/S1358246107000094>

SÜMEGI ISTVÁN

Misu

(1935–2023)

nem istene és nem papja
se magának, sem senkinek.
(József Attila: *Eszmélet*. X.)

A *Magyar Filozófiai Szemle* a magyar filozófusok közösségének folyóirata. Nem csupán elvileg, hanem immár jó néhány éve példásan törekszik is rá, hogy minden irányzat felé nyitott legyen. Következőleg *itt* elkészönni valakitől annyi, mint a magyar filozófusok közösségének nevében búcsúzni (ha arra gondolunk, hogy más szakmák képviselői is be-bekukkantanak ide), vagy mint hozzájuk (hozzátok) szólva istenhozzádot mondani halott kollégánkért. Azért bocsátom ezt előre – tudom, tipikus filozófus szőrszálhasogatással –, mert csupán Misu barátaihoz, tisztelőihez, tanítványaihoz fordulva egészen másról beszélnek, mint amiről itt és most megpróbálok.

Vajda Mihály nagyobbreszt asszimilált zsidó családban született Budapesten. A háború utolsó hónapjait legtöbb fővárosi sorstársához hasonlóan a halál árnyékában vészelte át. 1960-ban filozófia–német szakos diplomát szerzett, majd kisebb hanyattatások után a Filozófiai Intézet munkatársa lett. Itt dolgozott egészen 1973-ig, amikor politikai okok miatt elbocsátották. Ezt követően értelmiségi feketemunkákból élt, és hosszabb időszakokat töltött külföldön: főleg Nyugat-Németországban és az Egyesült Államokban. 1990-ben megbízást kapott a Debreceni Egyetem (akkor még Kossuth Lajos Tudományegyetem) Filozófia Tanszékének vezetésére. Itt dolgozott egészen nyugdíjba vonulásáig. 2001-ben az MTA levelező, 2007-ben pedig rendes tagjává választották.

Filozófiai pályáját Marx és Lukács György elkötelezett követőjeként kezdte, de elmélyülten tanulmányozta a fenomenológia alapító klasszikusainak életművét is. (Ennek eredménye a két Husserl-könyve.) A hatvanas évek végétől fokozatosan kiábrándult a marxizmusból és a létező szocializmus szigorú kritikusrá vált. Fordulata és korábbi világnézetének feladása átmenetileg a filozófiától is eltávolította. A hetvenes-nyolcvanas években szívesen látott vendég volt az orosz szocializmust baloldali nézőszögből, de kritikailag elemző nyugati szimpóziumokon. A nyolcvanas évek második felében fokozatosan visszatért a filozófiához, és eredeti Heidegger-olvasatára építve kialakította az általa posztmodernnek nevezett látásmódot. 2000 tájékán ismét jelentős változásokon ment át a gondolkodása (egyes olvasói szerint szakított a posztmodernnel, mások szerint

inkább csak átalakította és elmélyítette azt): egyre fontosabbak lettek számára az önéletrajzi reflexiók, melyek egy idő után már a *sui generis* filozófiai kérdéseinek is keretet szabtak.

Ha megszületik egyszer egy olyan monográfia, mely a hatvanas-hetvenes évek marxista irányzatait kívánja számba venni, akkor ennek a német, francia, amerikai stb. áramlatok mellett, azokhoz hasonló súllyal és terjedelemben kell tárgyalnia a kelet-közép-európai irányzatokat s köztük a magyart is. S ebben a fejezetben nemcsak Lukács Györgynek, hanem a legközelebbi tanítványainak, így Vajda Mihálynak is helyet kell majd kapnia. Sem azokat az írásait nem lehet figyelmen kívül hagyni, melyek a marxizmus anomáliáit és hiátusait próbálják meg valahogyan orvosolni (ezek nagy részét a korabeli *Magyar Filozófiai Szemle*-ben találja meg az érdeklődő, de néhányat, inkább csak ízelítőképpen, beválogattunk – a szerző és e sorok írója – a négykötetes életműkiadásba is), sem azokat, melyek utólag visszatekintve már a marxizmustól való vívódó eltávolodás dokumentumaiként értékelhetők. (Az utóbbiak gyűjteménye a *Változó evidenciák* és a *Marx után szabadon* című kötetei.)

Vajda Mihály Kelet-Közép-Európa történelmét és szocializmusát elemző írásait nem kell hasonló imaginárius teszt segítségével értékelni, mint a marxistákat, mert ezek nagy része olyan konferenciákra készült, melyeket a szakterület nemzetközileg jegyzett kiválóságai szerveztek, s ugyanitt meg is mérettettek. Ha nem állták volna ki a próbát, akkor a következő meghívó már nem érkezett volna meg.

Posztmodern korszakának kibontakozásával párhuzamosan elkezdődött Misu fokozatos eltávolodása a filozófia és humán tudományok fő áramaitól. Eleinte a formabontó előadásai, aztán a hagyományos esszé dekonstruáló írásai, végül pedig megközelítéseinek vég nélkül hangoztatott szubjektivitása keltett idegenkedést, aggodalmat, bosszankodást, sőt sokszor dühös felháborodást.

Misu tudta, hogy egyre többen néznek rá rossz szemmel, de ez egy cseppet sem rendítette meg. Éppenséggel így is lehet látni – mondta. – Mindenki, aki a filozófiát így vagy úgy, de tudománynak tartja, és így vagy úgy, de szinte mindenki annak tartja, joggal várja el a tudományos sztemenderdek tiszteletben tartását, s utasítja el az ezekre szándékosan fittyet hányó viselkedést. Idáig rendben van. Ám az is az európai filozófiai hagyomány egyik lehetséges folytatása, amivel ő kísérletezik – folytatta. Ha nem így gondolta volna, akkor azt mondta volna, hogy nem vagyok már filozófus, szevasztok. Ugyanúgy, ahogyan a marxizmussal való szakítása idején is megtette ezt.

Nem azért bohóckodott, mert ripacs volt, hanem egy számára alapvető etikai gesztust sulykolt ismétlődően. Pontosan tudta, hogy mikor felszínes, de ilyenkor mindig valami fontosabbra koncentrált, és a laicitás demonstratív hangsúlyozása is része volt a filozófiai kísérletének. Nem azért nem volt hajlandó végül már szinte semmit sem papírra vetni anélkül, hogy az élettörténetéhez való kapcsolódást szóba ne hozta volna, mert szentimentális vénember lett belőle,

hanem mert meggyőződése volt, hogy (legalábbis azokon a területeken, melyek őt érdekelték) csakis személyes tudás létezik, s hogy mindenkor jelentősége van annak, hogy ki és miért mondja azt, amit éppen állít.

Relativista viszont sohasem volt. Csupán azt tartotta kárhözatosnak és veszélyesnek, ha valaki valamilyen felsőbb instancia nevében hirdette az igazságait. Nagyon is megvoltak a maga bizonyosságai, s ha szükségét érezte, bátran és intranzigens módon ki is állt értük. (Alkalmasint bátrabban, mint a relativizmusát kárhóztató egyes „realisták”).

Ami pedig a szakma kompromittálását illeti: úgy gondolta, hogy neki is éppen úgy joga van a maga útján járni, mint mindenki másnak, a magyar filozófia meg nem attól szorul egyre marginálisabb helyzetbe, hogy ő nem kívánja azt tudományként művelni.

Sokféleképpen lehet ítélni Vajda Mihály posztmodern és abból továbbágazó kísérleteiről, akár úgy is, hogy azok totális kudarcok, de azt nem lehet tagadni, hogy egy következetesen járt életút és egy ezzel szorosan összefonódó autonóm alkotófolyamat eredményei. Vannak más magyar filozófusok is, akik eltökélten járták és járják a maguk útját és nem mások kérdéseire próbálnak meg felelgetni. De sokan vannak-e közöttünk ilyenek?

Vajda Mihály nagy műveltségű, éles eszű, kivételes elemző készséggel megáldott ember volt. Mindezt azonban már-már titkolta: tudásával nem hivatkozott, inkább magától értetődőnek tekintette; beszélgetőpartnereit, beleértve a diákjait is, egyenrangú félként kezelte; gondolatmeneteit pedig könnyed, szépen megformált, a szakfilozófia bikkfanyelvére semmiben sem emlékeztető mondatokba csomagolta. Az alábbi rövidke párbeszéd két ízben is lejátszódott közöttünk: – Kivételesen és tiszteletet érdemlően okos ember – mondtam én előbb X-re, majd egy-két évvel később Y-ra. – Igaz. Tényleg az, de vedd észre, hogy annak is akar látszani – felelte mind a két ízben.

Vajda Mihály iskolát teremtett. Nem tudom, hogy törekedett-e erre, de neki megadatott. (Kinek sikerült ez még kis hazánkban mostanában? Egy példát tudok csak rajta kívül.) Ráadásul egyik tanítványa sem kisvajda, hanem mind-egyiknek megvan a maga arca, de mindeközben mégis jól érzékelhetően hordoznak magukban valamit abból, amit a mesterüktől kaptak.

Megtanultam, mit jelent a gondolkodás bátorsága. Mit jelent a filozófia által a szabadságot [...] választani. Mit jelent radikálisan kérdezni, nem megalkudni, vitába szállni, végsőkéig elmenni. Ugyanakkor tisztelni is a másik véleményét, idegennek tetsző gondolatait, megpróbálni megérteni, s ha az nem tűnik lehetségesnek, akkor is elfogadni. Ha nem éppen Misu a mesterem, ugyan hogyan is mertem volna huszonéves egyetemistaként éppen az anyaságot, a szülést, a gyermekgondozást, a saját testemmel való szembenézést [...] választani fő kutatási témaként?

– írja a facebookon az egyik tanítványa, jeles esztéta. „Így marad meg nekem, nevetve, kiröhögve a világot, ezt az egész átkozott bohózatot. Schol nem lennék nélküle, amit tudok, annak nagy részét tőle tanultam; a filozófiáról, a világról, az életről, mindenről” – így meg egy másik, ma már vezető irodalomtudós és -kritikus. S folytathatnám tovább.

Vajda Mihály bátor ember volt. Állítólag veszélyes élethelyzetekben is rendíthetetlen flegmával tette a dolgát, de én ennek nem voltam tanúja. Abban azonban biztos vagyok, hogy igazi bátorság kellett ahhoz, hogy a hetvenes években szakítson a világnézetével és belevesse magát a semmibe (erről több ízben írt); hogy elutasítsa a kínálkozó lehetőséget, és ne álljon be Husserl és Heidegger legjobb magyar tanítványának és helytartójának, egy kissé excentrikus de alapjában azért konszolidált filozófiaprofesszornak; vagy éppenséggel ahhoz, hogy posztmodern kísérletei által félig-meddig kifilozofálja magát az akadémiai világból.

Vajda Mihály tisztességes ember volt. A hivatalos szabályokat, ha értelmetlennek vagy ostobának tartotta őket, semmibe sem vette, de az elveihez rigórozusan ragaszkodott. Csupán két jól ismert esetet villantok föl a számtalanból. Egy ízben az egyik rosszakarójának (az antipátia kölcsönös volt) az élettársa vagy felesége ellen kívánt szavazni egy testület, szerinte igazságtalanul. Nem is hagyta annyiban a dolgot, hanem körömszakadtáig érvelt a barátaival szemben és közvetve az ellenfele mellett. Amikor pedig a Debreceni Egyetem díszdoktorrá avatta Vlagyimir Vlagyimirovics Putyint (hol voltunk még akkor Navalnij megmérgezésétől vagy Ukrajna lerohanásától!), egyedül ő tiltakozott: lemondott a professor emeritusi címéről, és a vele járó havi apanázsról.

Vajda Mihály szerette a hazáját. Azt a hazát, ami először kis híján meggyilkolta őt, aztán jóval később a hivatásától fosztotta meg. Módja lett volna ezek után élete delén valamelyik jóval gazdagabb országban letelepedni. Vagy később – amikor már nem kötötte a munkája Magyarországhoz –, egy kellemes német városban, ahol a családja (egyik fele) várta. Nemcsak szülővárosát imádta, hanem a magyar ugarhoz is ragaszkodott. – Megőrültél, minek akarsz te vidékre menni tanítani!? El fog nyelni a sár! – mondta neki egy vezető politikus és büszke világpolgár a kilencvenes évek elején. Kétszer is hallottam tőle ezt a történetet.

Vajda Mihály jó ember volt, szerette a felebarátait. Minden helyzetben volt egy jó szava, de nem ezzel gyakorolt elementáris hatást szinte mindenkre, akivel kapcsolatba került a pincérektől a kötözködő szkinhedekig. (Ezekről is közszájon forog néhány szép történet.) Sokkal inkább azzal, ahogyan sugározta magából a kategorikus imperatívuszt: – Tudom, hogy te sem pusztá eszköz vagy, hanem önmagáért való cél, és nekem ennyi több mint elegendő ahhoz, hogy tiszteljelek! – Kinek ne esne jól, ha néha ezt érezheti? Pedig neki is megvoltak a démonai, és sokszor nem a megtestesült öncélokat látta lelki szemei előtt, hanem a pogromra horgadó, vagy a sunyin lapító és megalkuvó csöcselék képét kellett elhessegetnie.

Őt is szerették. Van-e még valaki a filozófia történetében, akit mindenki csak a becenevén emleget? Egyszer megkérdeztem a jeles költőt, akinek minden adódó alkalommal volt egy rossz szava Heller Ágnesről és a többi Lukács-tanítványról: – Misut miért nem bántod? – Ja, hát őt szeretem – válaszolta gondolkodás nélkül. Talán még Rákosi elvtárs sem kapott annyi üdvözlő szót, emlékező vagy éppen tisztelgő írást a jeles évfordulóira, mint ő. Utoljára a 88. születésnapján egy budai pincében gyűltünk össze az első hívó szóra Isten tudja hányan. Egerből, Debrecenből, Pécsről, Szegedről, Szombathelyről autóztunk vagy vonatoztunk a sötét februári délutánban... Tudom, nem szokás egy filozófus érényeit sorolva arról értekezni, hogy szerették... De nem baj. Én is büszkén valom magamat Misu tanítványának.

Lukács György halála, temetése, és ami utána jött

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16331>

Amint ténylegesen végig gondoltam a marxista szocializmus koncepcióját, egy életre elegem lett belőle. (Vajda 2017. 165.)

I. BEVEZETÉS

Lukács György egyik legutolsó tette volt a „Budapesti Iskola” etikettjének megalkotása. A *Times Literary Supplement*-ben jelentetett meg egy rövid írást, majd az *Életrajz magnószalagon* című munkájában beszélt részletesen a legszűkebb tanítványi köréről (amelybe négy embert sorolt: Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György és Vajda Mihály). Vajda Mihály a *Szög a zsákból* című művében így jellemzi a kört:

Nem voltunk „lukácsianusok”. Az intézményes magyar kultúrpolitika szemében a marxizmus hivatalos doktrínáját sok tekintetben elutasító filozófusok voltunk. Mi is azt hittük, ők is azt hitték, hogy létezik valamilyen közös platform, amelyen állunk, amely összekapcsol bennünket. De ilyen platform nem létezett. Mondhatnám azt, hogy a Lukácstól örökölt hitünk, amely szerint a hivatalos marxista–leninista filozófiának az eredeti marxi filozófiát eltorzító dogmatizmusától vissza kell térnünk az autentikus marxizmushoz, ez a hit képezte a közös platformot. (Vajda 2017. 138.)

Ezt hívták annak idején a „marxizmus reneszánszának”, amelyet Lukács már 1956-ban a Petőfi Kör filozófusvitáján meghirdetett (vö. Hegedűs – Rainer [szerk.] é. n. 71–72).¹

¹ Ma már talán alig-alig tudjuk elképzelni e program kontextusát: volt az intézményesített marxizmus-oktatás (benne a filozófia-oktatás) az egyetemeken és a főiskolákon (az ÉLTÉ-t leszámítva), a közép- és felsőszintű pártoktatásban, ehhez megvoltak a megfelelő tankönyvek, tanárok és a különböző fórumok. Így állandó volt a feszültség az „alkotó filozófia” és a dogmává szilárdult ideológia között. Az erőviszonyok hullámmzóak voltak; a dogmatikusok

Azt is rögtön előre kell bocsájtani, hogy a Budapesti Iskola tagjai Lukács utolsó éveiben legalább két szempontból szembe is kerültek „az öreggel”. *Egyrészt* a hatvanas évek közepétől sorra fedezték fel Lukács fiatalkori írásait, sokszor a remekműveit (Fehér a Dosztojevskij-jegyzeteket, Heller a naplót, Márkus a heidelbergi esztétikát és Vajda a *Történelem és osztálytudat*ot). Kétségtelen, hogy ezekben a felfedezésekben már benne volt egyfajta szkepszis a Kádár-korszakban született kései nagy művekkel szemben. *Másrészt* Lukács a hatvanas évek második felében több éven át kérte a pártba való visszavételét (1956-os minisztersége után elvesztette a párttagságot). Erre a tanítványok idegenkedve, majd ellenségesen tekintettek. Ezt a legpregnansabban Eörsi István fogalmazta meg *Az interjú* című drámájában:

LUKÁCS [...] Azt akarja kérdezni, hogy ha már miniszter lettem az 56-os kormányban, és ha már a kormány számos kommunista tagjával együtt hurcoltak Romániába, akkor hogyan kérhettem visszavételemet abba a pártba, mely vérrel és vassal – egyebek közt minisztertársaim és régi elvtársaim vérével – teremtette meg a konszolidációt. EÖRSI Szóról szóra ezt akartam kérdezni! (Eörsi 1989. 47.)

II. A TEMETÉS

1971. június 5-én meghalt Lukács György, a temetésére öt nappal később került sor a Mező Imre úti temetőben, a munkásmozgalmi panteonban. Az akkori magyar sajtó erről nem számolt be, nem tartotta érdemesnek. Sem Heller Ágnes, sem Vajda Mihály nem beszélt a temetésről. Az egyetlen fontos forrásunk – Szabados Bettina kutatásai nyomán (Szabados 2021) – a romániai *Előre* című napilap, amely egy rövid híradásban tudósított az eseményről. A temetésen részt vettek a Kádár-korszak vezető politikusai: Aczél György, Nemes Dezső, Óvári Miklós. Beszédet mondott Friss István akadémikus és az MSZMP KB tagja, aki a hatalmon belüli mérsékelt reformer volt, és egyik kezdeményezője az 1968-ban bevezetett új gazdasági mechanizmusnak. Az a gyanúnk, hogy a párt Lukácsot is egy ilyen „reformernek” tekintette, és valahogy megpróbálta közös nevezőre hozni a marxizmus reneszánszát és az új gazdasági mechanizmust.

Az új gazdasági mechanizmus folytatása az SZKP [...] XX. kongresszusának – mondja Lukács –, értve ezen azt, hogy bár sok mindenben megtörtént a szakítás a sztálini korszakkal, de messze nem mindenben, és közel sem a szükséges radikalitással. [...] Olyan lépés ez, amely a marxizmus reneszánszát teszi lehetővé és szükségessé. (Pető 1997.)

revizionalizmussal vádolták az önálló gondolkodókat, fordítva a vád egyszerűen a butaság és a felkészületlenség volt.

A másik beszédet, a barátok nevében, Déry Tibor tartotta; Déry azonban inkább egy elit-társ volt, rendre együtt szilvesztereztek. 1969-ben Déry hetvenötödik születésnapjára Lukács írt egy recenziót, az éppen akkor megjelent *Ítélet nincs* című önéletrajzi regényről (elfelejtve a korábbi kemény vitákat és összeccsapásokat). Ezt a kritikát most így kezdi:

Jelentős egyéniségek sajátossága: arra kényszerítik embertársaikat, hogy [a nem] fejlődésének lehetséges útjait új fényben tekintsék, új és fontos változatokat pillantssanak meg benne. Mint eddig is mindig, most is vitázva ismerem fel Déry létének súlyát. Van ítélet, mondom az önéletrajz *Ítélet nincs* címevel hadakozva. Hadakozva ezúttal az igaz emberi fejlődés folytonosságáért a történelem menetében, amit Déry önéletrajza a művészi ábrázolás magával ragadó erejével tagadni próbál. (Lukács é. n.)

Mindenesetre a tanítványok közül a temetésen senki sem beszélt/beszélhetett. De azért van két irodalmi forrásunk, amelyek leírják a temetést.

Az *első* Eörsi Istvántól származik:

[Nem] hallgathatok az intelligens arcú munkásőrökről, akik sorfalat alkottak a Kerepesi temetőben, a kilométeres út mentén – díszegyenruhában és gumibotosan álltak ott. Jelenlétük baljós ünnepélyességet kölcsönzött az eseménynek. [...] Nyilvánvaló volt, mit tenne velünk a kivezényelt ezred, ha csintalankodnánk – kegyeletes lényükből áradt a tette kész unalom. (Eörsi 1992. 281.)

A hatalom demonstrálta a maga erejét, ellenvéleménynek vagy tiltakozásnak helye nem volt. Az erőszakra való készség ott lappangott. Folytassuk:

A kíváncsiskodók a Kerepesi úton [...] meg lehettek elégedve. Az egyik beszédet Déry Tibor tartotta, a nagy író [...], nagyon szép megemlékezés volt, egy szavára sem emlékszem. Később, már a sírnál, odasúgta nekem: „Mostanában szövnyen unom a bavataim temetését.” (Uo.)

Déry valószínűleg a saját szerepe miatt volt a legnagyobb zavarban, és Eörsi nem segített oldani a zavart, egy szóval sem dicsérte a beszédet, a gumibotok árnyékában a dicséret egyszerűen nem lett volna helytálló. A fenyegető erőszak háttere előtt egy kis humor még elmegy, de a dicséret számára már nincsen hely.

A *második* leírás Dalos Györgytől származik:

S ott vonultak a koporsó mögött az állam képviselői [...]. Természetesen ők is hálások voltak neki [...], hogy végre meghalt, tehát többé-kevésbé kiszámíthatóvá, műemlékké és alkalmi idézetforrássá lett. Egyszóval volt ebben a gyászszertartásban valami felemelően történelmi, s ugyanakkor ellenállhatatlanul groteszk. (Dalos 1995. 75.)

Dalos György mintha azt kérdezné magától – szintén groteszk humorról –, hogy mit is ünnepeltek, mit is kerestek itt az állam vezetői (igazából az MSZMP legfelső funkcionáriusai). Talán csak nem azt ünnepelték, hogy több más 1956 után kiátkozotthoz hasonlóan Lukács is visszatért a párt ölelő karjaiba: a visszatérésben/visszafogadásban a legújabb kutatások szerint döntő szerepet játszott Pándi Pál. Nem tudjuk pontosan mikortól, Király István és Pándi hosszabb beszélgetéseket folytattak Lukáccsal, a reálisan létezett szocializmusról kialakított nézeteiről. Egy 1967. július 7-én Aczél Györgyhez írott levélben Pándi ezt írja:

Lukács György élesen elhatárolta magát a kapitalista viszonyoktól és kultúrától, mondván a legrosszabb szocialista kultúra is jobb, mint a kapitalista kultúra. Ez az aforisztikus megfogalmazás pontosan jelzi hűségét a szocializmushoz – minden közvetlen vagy közvetett kritikai nézete vagy sérelme ellenére is. (Pándi 2022. 361.)

Majd a levél a saját érdekre apellálással zárul: „Meggyőződése, hogy emelné az MSZMP hazai és nemzetközi tekintélyét, ha a Lukács-kérdésnek ezt a szakaszát konstruktív módon lezárná.” (Pándi 2022. 363.) És villámgyorsan le is zárta: ez év augusztus 15-én Lukácsot vissza is vették a pártba (uo, 320. lábjegyzet). Majd ez év karácsonyára egy hatalmas interjú jelenik meg vele a *Népszabadság*-ban, a kérdezők Rényi Péter és Pándi Pál voltak. (Senki nem említi, de biztosra vehető, hogy Pándi is ott volt a gyászmenetben.) A budapesti zsargonban ekkor az terjedt el, hogy Lukácsot „visszazárták” a pártba. („A párt már túl van a hatvanas évek első felének álláspontján, amely Lukácsban a mindig is gyanús, 1956-ban besározódott embert látja, aki becsapja a pártot, nehézségeket okoz. Már az »integráljunk mindenkit, különösen a tekintélyeket« politikája érvényesül.” [Pető 1997.]) Dalos György egyvalamit biztosan sugall: Lukács szuverén gondolkodásával szemben a párt és annak vezetősége sohasem érezhette magát biztonságban. Ez a biztonság a pártnak csak Lukács halálával adatott meg. De akkor kinek szól a hatalomnak ez a celebrálása?

Tulajdonképpen mindkét beszámolóban elsődlegesen ez tűnt a szemébe; még senki sem tudta, és talán még csak nem is sejtette, hogy Lukács „államosításának” lesz ára. Azt hiszem, most már ki is mondhatjuk: a temetés celebrálásának egyetlen szimbolikus üzenete a tanítványok kizárása volt, azoknak a kizárása, akik Lukácshoz a legközelebb álltak. 1983-ban már Eörsi István is ezt írta: „Új Lukács-tanítványokat jelöltek ki, többnyire olyanokat, akikkel Ön szóba sem állt. A régieket elhallgattatták, vagy kikergették az országból. Az újak minden mocskos ügyben Önre hivatkoznak, és úgy dongják körül életművét, mint legyek [...] a húst.” (Eörsi 1989. 21.) Lehetett ebből sejtetni valamit? Aligha hiszem. De Vajda könyvében mégis van egy passzus, ami meggondolkodtat: „[Lukács] halálakor észrevettem, hogy Feri nem csak gyászolja az öreget: retteg is e halál bennünket érintő következményeitől. *Alapjában véve joggal.*” (Vajda

2017. 137, kiemelés tőlem – W. J.) Az utolsó mondat már inkább visszatekintő perspektívában fogalmazódik meg. Talán Fehér érezte egyedül: az iskola az apátlanná válással együtt védtelenné is válik.²

III. A SZOCIALIZMUS KRITIKAI ELMÉLETÉNEK LEHETSÉGES PARADIGMÁJA

Ha volt a temetésnek valamilyen katartikus hatása, akkor az kettős lehetett: 1) A Budapesti Iskolát – mint Lukács örökségét – mindenképpen életben kell tartani, ezt képviselte a Fehér–Heller házaspár, és egy kicsit mérsékeltebb formában Márkus György is. Ezzel szemben csak Vajdának voltak sokáig ki nem mondott ellenérzései. „Még most is erőszakot kell tennem magamon, hogy kimondjam: *meg akartam szabadulni tőlük*. Úgy éreztem ez a feltétele annak, hogy végre önmagam legyek. Mondom most, holott akkor csak össze-vissza halandzsáztam.” (Vajda 2017. 161, kiemelés tőlem – W. J.) Egyetlen elhajlás is elég ahhoz, hogy ez a terv ne válhasson valóra. 2) A második lehetséges következtetés: folytatni kell a megkezdett munkát/munkákat; igaz, ezek a munkák már nem a lukácsi projekt keretei között mozognak, már csak nagyon nehezen lehetne rájuk azt mondani, hogy ezek is a marxizmus reneszánszát akarták megvalósítani. Ellenkezőleg: Lukács államosítása (amely a temetésben érte el a maga ceremoniális csúcspontját) egyfajta elijesztésként szolgált: és az elmélet kritikai töltésének radikalizálódásához vezetett. Lukács életének legutolsó időszakában és a halála után következő hónapokban körvonalazódik valami, amit talán a *szocializmus kritikai társadalomelméletének* nevezhetünk – a Frankfurti Iskola programjának mintájára.

De itt egy kicsit óvatosabbnak kell lennünk. Az ebben az időben született leghíresebb munkában, az *Anti-Tőkében* (az alábbiakban még lesz róla szó) szigorúan véve nincsenek arra utaló jelek, hogy a szerzők a „kritikai elmélet” megjelölést a saját programjukra is vonatkoztatnák.

A kritikai elmélet általános fogalmát a Frankfurti Iskola vezette be a harmincas években. [...] Ez két fontos vonatkozásban is előrelépést jelentett a húszas évek marxizmusához képest. Egyrészt jelentős mértékben sikerült kiküszöbölni a húszas évek marxizmusában fellelhető maradványokat. [...] Másrészt a Frankfurti Iskola komoly kísérletet tett arra, hogy fenntartsa a tudományos megismerés objektivitás-igényét, anélkül, hogy lemondana a praxisfilozófia alapelvéről. (Bence – Kis – Márkus 1992. 434.)

² Egy pár sorral korábban Vajda is azon medítál, hogy Lukács mennyiben volt számára pótapa: „Lehet, hogy mégis pótapám volt? S ahogy apámtól nem kérdeztem semmit [...], úgy az öregtől sem. Valahogy elfogadtam a kommunizmushoz való viszonyát.” (Vajda 2017. 137.)

Az *Anti-Tőke* viszont a politikai gazdaságtan bírálatának bírálatát akarja nyújtani; így nem lesz világos, hogy a kritikai elmélet is valami ilyesmit tett-e, vagy pedig a marxi koncepció meghosszabbítása-e. És szintén nem mutatja a kapcsolódás nyomait Fehér Ferenc és Heller Ágnes egy 1994-es tanulmánya sem: „Mit jelent itt az új »kritikaelmélet iránti szükséglet«? A »rég« kritikaelmélet – amint a húszas és a harmincas években felbukkant – egy feladatot tűzött ki maga elé: a modernitás kritikáját.” (Fehér – Heller 1994. 88.) És ennek három komponense van: (1) a társadalomkritika és a kultúrakritika összekapcsolása, (2) a modernitást kitüntetett hely illeti meg, így rendre csatlakozik valamilyen nagy elbeszéléshez, (3) a modernitás bizonyos jelenségeinek elutasítása a modernitás mércéi alapján (uo). Ezt a programot tekintve a hetvenes években (mindenekelőtt Habermasnál és Apelnél) bekövetkezett egy hanyatlás: a kritikai elmélet egyszerű normatív teóriává alakult át (elveszítve a praxisfilozófiai konnotációkat). Így a kapcsolódás nem különösebben vonzó.

De mégis szeretném azt állítani, hogy nagyjából a hetvenes években a Budapesti Iskola keretei között három olyan mű is született, amelyek a reálisan létező szocializmus kritikai elméletének paradigmáját képviselik. Ezek a művek a következők: Heller Ágnes *Marx szükségletelmélete* című könyve,³ amely a szerzőnek Olaszországban és Németországban nagy népszerűséget hozott. Aztán 1970 és 1972 között született Márkus György és két fiatal tanítványának (Bence György és Kis János) közös munkájaként a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*, amelyet általában csak *Anti-Tőkének* neveznek. Végül a hetvenes évek közepén, illetve második felében születtek Vajda Mihály azon esszéi, amelyek a *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* című kis kötetben szerepelnek (Vajda 1990). E művek közös kiindulópontja, hogy már nem az igazi marxi koncepció valamelyik ágát vagy fejezetét szeretnék kidolgozni (ami a marxizmus reneszánszát jellemezte), hanem a reálisan létező szocializmus valóságát próbálták alávetni bírálatnak. És ennek kiindulópontja, hogy a marxizmus (leegyszerűsített, dogmatizált és sokszor eltorzított formája) bizony *beépült* a szocialista valóság alakításába. Ezért a feladat nem valamiféle Marx-transzformáció, hanem a marxizmus kritikája. Ebben a tekintetben a három mű egy radikalizálódási sorba állítható. Heller Ágnes a marxi termelési paradigma mögé próbál visszamenni, egy olyan fogalom segítségével, amely Marxnál ugyan előfordul, de nem kapott kitüntetett jelentőséget: ez a „szükséglet” fogalma. Heller maga írja erről a könyvről: „Ebben az új könyvben kínáltam egy alternatívát. Marx igazi paradigmája nem a termelés, hanem a szükségletek paradigmája volt. Továbbá: Marx az érdeket, az osztályérdeket beleértve, az emberi szükségletek

³ Magyarul először a *Híd* című újvidéki folyóirat közölte folytatásokban, 1981-1982-ben, majd valamikor megjelent egy kvázi-szamizdat kiadása, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Társadalomelméleti Kollégiumának gondozásában, végül egy rövidített változata megjelent a Fehér Ferencsel közösen jegyzett könyvben, amelynek címe: *Marx és a modernitás* (Fehér – Heller 2002).

elidegenedésének tulajdonította.” (Heller 2009. 98.) Márkus György és tanítványai *A tőke* egy szerkezeti problémája felé fordultak: hogy tudta Marx a szigorúan gazdaságelméleti elemzésekhez hozzákötni (vagy belőlük kibontani) a kommunizmus perspektíváját? A használati érték fogalmát középpontba állítva azt állítják, hogy ez csak egy körkörös érveléssel sikerült. De ők támaszkodnak a leginkább a forgalomban lévő politikai gazdaságtan tananyagokra. „Feltételezzük, hogy az olvasó járatos az irodalomban, legalábbis azon a szinten, ahogy ez az újabb politikai gazdaságtan kézikönyvek anyagának elsajátítása alapján elvárható.” (Bence–Kis–Márkus 1992. 7.) (És nem kellett aggódniuk, politikai gazdaságtant mindenki tanult, aki Magyarországon egyetemre járt, de már a közgazdasági és a kereskedelmi szakközépiskolákban is volt ilyen tantárgy.) Vajda Mihály egy bizonyos ünnepélyességgel kimondja e koncepciók tanulságait: a kapitalizmus meghaladására vonatkozó marxi elmélet eleve problematikus, de nem valamilyen érvelés miatt, hanem elég a realitásra hivatkozni: „Sokszor mondtam [...], hogy a polgári társadalom [értsd: a kapitalizmus] transzcendálhatatlan. [...] A transzcendálhatatlanság korunk *gyakorlati ténye*.” (Vajda 2015. 461, kiemelés tőlem – W. J.) De aztán mégiscsak kapunk egy indoklást: mindazok a tömegmozgalmak, amelyek megpróbálták kiküszöbölni a kapitalizmus „embertelen vonásait”, igazából annak „pozitív vívmányait” számolták fel (uo). Ez volt a kelet-közép-európai reálisan létezett szocializmus sajátossága.

IV. A LUKÁCS-TANÍTVÁNYOK SZÁMŰZÉSE

A hatalom képviselői – és mindenekelőtt Aczél György – nagy valószínűséggel egészen más érzésekkel távoztak a temetésről. A legközelebbi tanítványoknak a temetésen való marginalizálása jó ötletet szolgáltatott a következő évek kultúrpolitikájához. És már amúgy is volt két ügy, ami hatalmas fejtörést okozott az akkori kommunista vezetésnek.

(1) 1968 augusztusában a korčulai nyári egyetemen részt vevő öt magyar filozófus-szociológus (Márkus György, Márkus Mária, Heller Ágnes, Tordai Zádor és Sós Vilmos)⁴ aláírta a Varsói Szerződés országainak a Prágába való bevonulása elleni tiltakozást. És ezen kívül még az AFP francia hírügynökségnek egy nyilatkozatot is adtak, amelyben leszögezték, hogy a katonai erőszakhoz folyamos veszélyezteti a „szocializmus fejlődését” és a „marxi elmélet megújítását” (lásd Révész 1997. 167). Heller Ágnes erről így emlékezett meg:

⁴ A hatodik, Tőkei Ferenc, hirtelen eltűnt.

Arra a következtetésre jutottunk, hogy ez [mármint az általános tiltakozás] nem elég. Itt nem a Szovjetunió egyedül avatkozott be, hanem Magyarország is. Mint magyaroknak, kötelességünk külön is tiltakozni. Valahogy úgy gondoltuk, hogy ez morális feladat, s hogy ezzel megmentjük a mundér becsületét. (Heller 1997.)

Így jutottak el az AFP francia hírügynökséghez, amely a szöveget le is adta. „Én pedig a szövegünket a tömeg előtt fel is olvastam. Nagy volt az ováció, Ernst Bloch megcsókolt. Szentimentális jelenet volt.” (Uo.) Hazaérkezés után⁵ az aláírók közül a párttagokat azonnal kizárták a pártból (a Márkus-házaspárt és Sós Vilmost), de Aczél György mindenkit külön-külön be is hívatott a pártközpontba. Azzal hitegette az aláírókat, hogy vonják vissza az aláírásukat, és nem lesz semmi baj. A tárgyalási ajánlata és a tárgyalási stratégiája nem vezetett sikerre. Révész Sándor írja:

Lukács köre, tanítványai [...] (miként maga Lukács is) más mentalitással kommunikáltak Aczéllal (ha kommunikáltak egyáltalán), mint amit Aczél megszokott és begyakorolt. Ők valóban tárgyalni próbáltak, nem engedték informalizálni, szubjektivizálni, paternalizálni a beszélgetést. Nem szólaltak meg és nem írtak levelet azon a hangon, amit Aczél „emberi hangnak” nevezett, s ami valójában a paternalizmus lazább, bensőségebb és feudálisabb hangneme volt. (Révész 1997. 168.)

(2) Lukácsnak a pártba való visszavétele komoly zavart keltett a pártapparátus és az egyszerű párttagok körében. Révész Sándor írja:

Lukács visszavétele után azonnal elkezdődött Lukács visszafogása. A tudományos, közoktatási és kulturális osztály már 1968 tavaszán az agit-prop. bizottság elé vitte a Lukács visszavételének hatásáról szóló előterjesztését. Ebben megállapítják, hogy Lukács visszavétele zavart okozott az „ideológiai közvéleményben” és a pártoktatásban. Ezért mihamarabb le kell szögezni, hogy nincs szó az előző évek Lukácsot bíráló dokumentumainak visszavonásáról, a párt önkritikájáról. (Révész 1997. 160.)

A pártba való visszavétel valóban potenciális feszültségek forrása volt: addig létezett egy világos választóvonal az egyetemi és a pártoktatásban tanított dogmatikus marxizmus és a filozófia alkotó művelése között. A pártoktatásban dolgozó tanárok most joggal érezték zavarban magukat: akkor nekik is olvasni és írni kellene?⁶ Aczél ezzel a kihívással sokat vívódott, már 1968-ban az említett ünne-

⁵ Vajda Mihály írja a Keleti pályaudvaron való megérkezésről: „Vártuk a Keletiben a Korculáról érkezőket, Feri, Judit meg én. Kimentünk minden vonathoz, bár azt is el tudtuk képzelni, hogy [már] a határon letartóztatják őket.” De aztán: „1968-tól 1972-ig érthetetlen módon békén hagytak bennünket.” (Vajda 2017. 154–155.)

⁶ Lásd ehhez a Kerékgyártó István: *A rendszerváltó* című regényében szereplő számos adalékot (Kerékgyártó 2017).

pi interjúról mondja: „Véleményünk szerint kívánatos és elkerülhetetlen a polemikus jelleg, az eszmecsere Lukács elvtárrsal. Magam is ehhez az interjúhoz kapcsolódnék, amely helyesen jelezte a fenntartásokat.” (Aczél 1987. 13.) Úgy érti, hogy az interjú készítői jelezték az eltérő véleményüket. Aztán 1985-ben megszervezte/megszerveztette Lukács századik születésnapjára a nagy nemzetközi konferenciát. Ezen Aczél köszöntötte a résztvevőket, olyan szavakkal, amelyek még mindig Lukácsnak a pártba való visszavételét akarták igazolni:

„Útja Marxhoz” nem volt nyílegyenes, és még kevésbé könnyű. De eljutott Marxhoz, Leninhez, és ez sorsdöntő volt számára. Ahogy szó szerint ő mondja: „Kommunistává fejlődésem életem kétségtelenül legnagyobb fordulata...” Fordulat, amelyet újabban – a lényegét tekintve – nem követtek. Kommunista mivoltán belül zajlott gondolatainak alakulása haláláig. (Aczél 1987. 23. [Vajon ki írhatta ezt a beszédet?])

És majdnem-majdnem hozzáfűzi: *ezt* tessék tudomásul venni. Egy konferencia nyitánya, amely le is zárja a konferenciát.

A Lukács-tanítványok kirekesztése (1973), majd száműzése (1977) ezt a két problémát egy csapásra oldotta meg: a korčulai aláírás enyhén késleltetett megbosszulása összekapcsolódott a pártoktatásban dolgozók megnyugtatóásával. Az alkotó marxizmus integrálására csak egy halott gondolkodó esetében kerülhet sor, a pártoktatásban dolgozók tudomására kellett hozni: Lukács tanítványai már nem léphetnek be a marxista kánonba. De Aczél egy talán még mélyebb kihívással szembesült, amelyet tudatosan még nem is ismert fel: meg kell akadályozni a *szocializmus kritikai társadalomelméletének* megalkotást. Ez valóban gyilkos csapást mért (volna) a szocializmusra; amit persze már teljesen megakadályozni nem sikerült.

Aczél egyetlen érzéssel távozhatott a temetésről: eljött az ideje a Lukács-tanítványokkal való leszámolásnak. Ezzel egy példátlan pusztítást hajtott végre a magyar kulturális és filozófiai életben.⁷ „1989 júniusában egy pécsi vitaesten feltették Aczélnek a kérdést: »felelősnek érzi magát a Lukács-iskola kiszorításáért?« »Igen.« »Van-e lelkiismeret-furdalása a kulturális életben elkövetett hibákért?« »Igen.«» (Révész 1997. 200, az eredeti forrás: *Dunántúli Napló*, 1989. június 17.) 1988 májusában már nem választják be a Politikai Bizottságba, a karriernek vége.⁸ „A gyilkosokat mindig megölik” – szerette mondogatni Heller Ágnes. És szintén ő mondja egy kései interjújában:

⁷ Ezt máshol már megírtam (vö. Weiss 2010).

⁸ „Eljön az utolsó tavasz, az összeomlás előtti / utolsó nyár is, de az ítélet újra elmarad.” (Csoóri 1989. 86.) Emlékezzünk: Lukács ezzel a címmel írt recenziót Déry könyvéről: *Ítélet van*. Ezt összekötve Csoóri Sándor versével, azt mondhatjuk, hogy az ítélet *most* (most az egyszer) nem maradt el, de ez nem tudta egy, két vagy száz csapásra sem felszámolni a végbe vitt pusztítást.

Én azért vándoroltam ki, mert Aczél György kiűzött ebből az országból. Ez nem is kérdéses. Ő volt akkor a kulturális, mindenható úristen, amikor az állásunkból kivetettek, az egész Budapesti Iskola ellen párthatározatot fogalmaztak meg, és el kellett hagynunk Magyarországot, mert nem volt munkahelyünk. Aczél György ebben főszerepet játszott. (Varga [szerk.] 2013. 256.)

V. KÖVETKEZMÉNYEK

Radnóti Sándor 1986-ban recenziót írt Eörsi István *Az utolsó szó jogán* című könyvéről (Eörsi 1985), amelyről azt mondja, hogy ez volt a Lukács-centenárium egyetlen érdemleges eseménye. „*Egyrészt* – mint Eörsi írja – »a tanítványok rohamosan növekvő tábora ellepi Lukácsot, mint legyek a húst«. Államosítása, hivatalosítása, áramvonalasítása folyik. *Másrészt* s persze az előző folyamattól nem függetlenül, Lukács ma nincs divatban. »Döglött kutya«.” (Radnóti 1992. 397.) Lukácsnak valóban mérhetetlenül sokat ártott a rendszerhez való hozzáillesztése. (Révész Sándor azt is leírja, hogy a pártba való visszavétel után Aczél azonnal intézkedett, hogy néhány Lukácsal kapcsolatos publikáció, kritika, recenzió ne jelenjen meg: a *Magyar Filozófiai Szemlében*, a *Kortársban* és a *Kritikában* [Révész 1997. 161].) Ma az egyetemi oktatásban Lukács nagyjából „döglött kutya”, de a fiatalok érdeklődésében nagyon erőteljesen jelen van. De mivel az idősebb generációk nem végezték el a maguk műltfeldolgozó feladatát, létrejött egy naiv érdeklődés, ami nagyjából azt is lehetetlenné teszi, hogy a Lukács-kör Lukácson túlmutató koncepciójához valamiféle utat találjunk. És így a szocializmus már-már kidolgozott *kritikai társadalomelméletének* specifikumát sem lehet érteni.

IRODALOM

- Aczél György 1987. *Ektársunk, Lukács György*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Bence György – Kis János – Márkus György 1992. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* Budapest, T-Twins Kiadó – Lukács Archívum.
- Csoóri Sándor 1989. Jóslat. In Alföldy Jenő (szerk.) *Szép versek* 88. Budapest, Magvető Kiadó. 86–87.
- Dalos György 1995. *A kulcsfigura*. Budapest, Ab Ovo.
- Eörsi István 1985. *Az utolsó szó jogán*. Budapest, AB Független Kiadó.
- Eörsi István 1989. *Az interjú*. Budapest, Lap- és Könyvkiadó Kft.
- Eörsi István 1992. Halottak napján. *Beszélő*. 15. *Beszélő összkiadás*. Budapest, AB-Beszélő Kiadó. 281–284.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 1994. 1989 uralkodó eszméi. *Világosság*. 35/5-6. 72–93.
- Fehér Ferenc – Heller Ágnes 2002. *Marx és a modernitás*. Budapest, Argumentum Kiadó – Lukács Archívum.
- Hegedűs B. András – Rainer M. János (szerk.) é. n. *A Petőfi-kör vitái II. A filozófusvita*. Budapest, Kelenföld Kiadó – ELTE.

- Heller Ágnes 1997. 1968. <http://beszelo.c3.hu/97/11/13.htm>
- Heller Ágnes 2009. *Filozófiám története*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó.
- Kerékyártó István 2017. *A rendszerváltó*. Budapest, Kalligram Kiadó.
- Lukács György é. n. *Van télet. Töredékes üdvözlés Déry Tibor 75. születésnapja alkalmából*. Kézirat. https://real-ms.mtak.hu/21771/2/Lukacs_kez_42_406.pdf
- Pándi Pál 2022. *Teherpróba. Egy irodalomkritikus pályájának kritikus pontjai*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Pető Iván 1997. 1967. <https://www.c3.hu/scripta/beszelo/97/10/peto.htm>
- Radnóti Sándor 1992. A „leküzdhetetlen öreg hang”. *Beszélő*. 16. szám. *Beszélő Összkiadás*. Budapest, AB – Beszélő Kiadó. 397–399.
- Révész Sándor 1997. *Aczél és korunk*. Budapest, Sík Kiadó.
- Szabados Bettina 2021. *Lukácsok sokasága: Lukács György halálának ötvenedik évfordulója*. <https://abtk.hu/ismerettar/evfordulok/1846-lukacsok-sokasaga-lukacs-gyorgy-halalanak-50-evforduloja>. Június 4.
- Vajda Mihály 1990. *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, Gondolat.
- Vajda Mihály 2015. *Utam Marxtól*. Budapest – Pozsony, Kalligram Kiadó.
- Vajda Mihály 2017. *Szög a zsákból*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Varga Ágota (szerk.) 2013. *Aczél-történetek. Beszélgetések tiltott, tűrt és támogatott kortársakkal Aczél Györgyről és a Kádár-korszakról*. Budapest, Alexandra Kiadó.
- Weiss János 2010. A filozófusper és következményei. Történeti-filozófiai rekonstrukció. *Forradulat*. 4. 168–183.

A tudományfilozófia és a fenomenológia metszéspontján

Gondolatok Vajda Mihály első alkotói korszakáról

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16332>

I. BEVEZETÉS

Aki úgy véli például, hogy a tudomány az egyedül érvényes világértelmezés, az a modernitás álláspontját képviseli. Aki a tudományt hamis világmagyarázatnak tekinti, az premodern állásponton áll. Aki viszont azt állítja, hogy a kétségtelenül érvényes tudományos világértelmezés mellett más világmagyarázatok is lehetségesek és érvényesek, az már a posztmodernet képviseli (Vajda 1993. 9).

Az iménti, szinte az epigrammákra jellemző tömörséggel megfogalmazott gondolatokat (amelyek egyébként a múlt század kilencvenes éveinek elején születtek) akár az „érett filozófus” végső szintéziseként is olvashatjuk. Értelmezhetjük ezt a summázatot úgy is, hogy Vajda Mihály ezzel végleg elintézettnek tekintette a filozófia és a tudomány kapcsolatára irányuló (akkor már több évtizedes szakmai múltra visszatekintő) morfondírozásait.

Az ezt követő két évtizedben sokan, a legváltozatosabb motívumok alapján vádolták Vajdát azzal, hogy csak „esszéket ír”, nincs is átfogó (értsd: tudományos) monográfiája, ilyenformán mint filozófust nem is lehet komolyan venni.¹ Különösen fájdalmas, hogy a rosszindulatú megjegyzések mögött gyakorta szakmailag igencsak felkészült kollégák álltak.² Csakhogy az igazság pontosan az ellenkezője az imént említett közhelyes vádaskodásnak: a fél évszázadot is meghaladó alko-

¹ A Vajda Mihály személyét, illetve filozófiai teljesítményét érintő rosszindulatú vádaskodások főként a 2011-es ún. „filozófus botrányt” követő hónapokban sokasodtak meg.

² Gadamer – Arisztotelész meghatározását követve – *Deikosznak* nevezi az olyan embert, aki ugyan az erkölcsi tudás kognitív összetevőivel pontosan tisztában van, de mindezt gonosz szándéka érvényesítésére használja fel. Az ilyen ember „minden helyzetben félelmetes ügyességgel tudja érvényesíteni az esélyeit, mindenütt észreveszi a számára előnyöst, és minden helyzetben megtalálja a kiutat [...]. S egyáltalán nem véletlen, hogy az ilyen értelemben ügyes embert azzal a szóval jelölik, amely ugyanúgy »szörnyűt« is jelent. Semmi sincs olyan ijesztő, olyan félelmetes, mint amikor zseniális képességeket rosszra használnak” (Gadamer 2003. 360).

tói pályája során Vajda Mihályt éppenséggel a tudomány és a filozófia történetileg ellentmondásokkal terhelt viszonyának kérdései, illetve a lehetséges válaszok újabb és újabb szempontok alapján történő megfogalmazásának mikéntjei foglalkoztatták a legkitartóbban. Ezért aztán Vajda Mihály számomra elsődlegesen és a szó nemes értelmében vett *tudományfilozófus*, illetve a *fenomenológiai filozófia* egyik első hazai képviselője. Kiváltképpen az első alkotói korszakában született könyvek (*Zárójelbe tett tudomány, A mítosz és a ráció határán*), illetve néhány, a hatvanas években és a hetvenes évek elején írott nagyobb tanulmányaik azok, amelyek konok következetességgel (és szisztematikus igénnyel) járják körbe a tudomány és a filozófia kapcsolatát. Ezeknek a munkáknak a színvonalát talán az jellemzi a legjobban, hogy napjainkban egyetlen betű változtatása nélkül is megjelenhetnek (mint ahogyan meg is jelennek), s ezt nagyon kevés kelet-közép-európai filozófus mondhatja el magáról.³ Az igazság az, hogy ugyan nem szisztematikus jelleggel, de a filozófia és a tudomány dilemmái a kilencvenes évek eleje óta megjelent Vajda-könyvekben is rendre felbukkannak. Kétségtelen, ezek a rövidebb-hosszabb reflexiók már nem jelentenek újabb fordulatot a Vajda-féle bölcséletben, de azért egy kicsit mindig finomítják, továbbcsiszolják a szerző közel három évtizede „kikristályosodott” álláspontját. Ilyenformán némi leegyszerűsítéssel – de a tévedés kockázata nélkül – kimondható, hogy Vajda *œuvre*-jében jól kitapintható egy Marxtól, Husserltől elinduló és Heideggeren át Rortyig vezető szellemi irányvonal (a háttérben persze ott vannak még Lukács György, Jan Patočka, Max Scheler, Ludwig Wittgenstein, Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György, Milan Kundera és még sokan mások). Ezt a szálát magam is egyfajta vezérfonálynak tekintem abban a törekvésemben, hogy – jórészt kronologikus sorrendben haladva, az általam relevánsnak tekintett szempont alapján – bemutassam Vajda Mihály korai tudományfilozófiájának főbb állomásait, illetőleg megkísérlejem bizonyítani, hogy a magyar filozófus folyamatosan változó, formálódó nézetei mögött egy tudatosan megkomponált tudományfilozófiai rendszer képe rajzolódik ki.

Jelen tanulmányban csak arra van lehetőségem, hogy a magyar filozófus *Fiatalkori írásai*ban újra közölt, a *Marxizmus és praxisfilozófia* blokkban található két írásra reflektáljak.⁴

³ Vajda Mihály hatvanas és hetvenes években megjelent írásai a négykötetesre tervezett válogatott művek első köteteként jelent meg a Kalligram Kiadónál (lásd Vajda 2013). Vajda Mihály és a Budapesti Iskola filozófusai mellett az orosz-grúz Merab Mamardashvili, Evald Iljenkov, Gregorij Scesedrovickij, Jurij Lotman, Mihail Bahtyin, valamint néhány lengyel és kelet-német filozófus (pl. Wolfgang Heise, Gerd Irritz) akkortájt írott munkái azok, amelyeket érdemes újra kiadni, mert valódi tudományos értéket képviseltek eredeti megjelenésük idején. (Természetesen a korszak olyan nem marxista [kelet-európai] gondolkodóitól, mint amilyenek például Jan Patočka, Roman Ingarden vagy éppen Alekszej Loszev voltak, az egyszerűség kedvéért most tekintsünk el.)

⁴ Vajda Mihálynak a husserli fenomenológia tudományfelfogását tárgyaló két fontos könyvét (*Zárójelbe tett tudomány, A mítosz és a ráció határán*) majd egy későbbi írásomban szeretném feldolgozni.

Elsősorban az „akkori Vajda” praxisfilozófiai elkötelezettségének eredetiségét kívánom bemutatni, mégpedig oly módon, hogy néhány esetben párhuzamba állítom a magyar filozófus útkeresését azokkal az újító törekvésekkel, amelyek a múlt század hatvanas-hetvenes éveinek közép- és kelet-európai filozófiai életének más szereplőit is foglalkoztatták. (Az írásom utolsó harmadában röviden összefoglalom Erik Jugyin cselekvéseméletének a tudomány és a filozófia meglehetősen összetett viszonyát tárgyaló részét.)

II. AZ EVIDENCIA PROBLÉMÁJA

Az *evidencia problémája* címet viselő írás szokatlanul bátor eredetiséggel és mérsékséggel firtatja a tudományos igazság fundamentumának kérdéseit abban az időszakban (azaz a múlt század hatvanas éveinek elején), amikor az efféle „szubverzív” gondolkodás a rendszer hivatalos ideológiája szemében eretnekségnek számított. Vajda kiindulópontját az a tézis képezi, miszerint az újkori racionalista filozófia evidencia-értelmezéseinek szinte mindegyike többnek tekinti az evidenciát (és ehhez kapcsolódóan az igazságot) a pusztá pszichikai élmény kommunikálhatatlan, vagyis a szubjektum fejébe zárt bizonyosságánál. Vajda elsősorban Leibniz ismeretelméletében látja a legvilágosabban megjelenni azt a törekvést, hogy az evidencia a „*pszichikus élményből par excellence logikai kategóriává válik*” (Vajda 2013a. 19, kiemelés az eredetiben), ami egyrészt természetesen korrekt történeti rekonstrukció, másrészt a fiatal filozófus szemében mindez messze túlmutat a pusztá filozófiatörténeti jelentőségén. Tudniillik a huszadik század elejétől a fenomenológia, a logikai pozitivizmus, továbbá az analitikus filozófia egyaránt a leibnizi nyomvonalat követik, mikor a filozófiát „tudományelméletként” kívánják megkonstruálni. Vajda nagyon jól ismeri a szóban forgó irányzatok alapszövegeit. Aki a keletkezése idején olvasta ezt a tanulmányt, joggal gondolhatta, hogy a szerző elsődleges „szakmai ambíciójának” azt tekintette, hogy a fenomenológia és az analitikus filozófia „gondolat-javainak” egybedolgozásával radikálisan megreformálja a marxista ismeretelméletet.⁵

⁵ Hogy ez az ambíció komolyan fűtötte a fiatal Vajdát, az elég világosan kiolvasható ama megjegyzéséből, miszerint az evidencia-kritériumokhoz kapcsolódó ismeretelméleti kérdések „számos olyan problémát vetnek fel, amelyeknek részletes elemzése és kidolgozása terén a marxista filozófiának még igen sok tennivalója akad” (Vajda 2013. 24). Jó tíz évvel később, immáron a hivatalos magyar filozófiai élet határain kívülről, mindezt egyértelműen is megfogalmazza: „Miért tűnne lehetetlennek az, hogy a marxizmus reneszánszához a fenomenológia is hozzájáruljon? Nem ez lenne az első kísérlet, amely a marxizmus valamilyen módon történő »kiegészítésére« irányulna. Noha az összes ilyen jellegű kísérlet a múltban fiaszkóval végződött, ez mégsem adhat okot arra, hogy kategorikusan visszautasítsuk ezt a lehetőséget. Ugyanis minden nehézség nélkül feltételezhetjük, hogy az »idegen« eszmék valamiképpen mégiscsak gazdagíthatják a marxizmust, s hogy ezek kiindulópontja nem feltétlenül ellentétes a marxizmussal.” (Idézi Thomas 1987. 259, eredetileg Vajda 1975. 33.) Pusztán érdekességként idézem Nelli Motrosilova ugyancsak ezekben az években írott Husserl-tanulmá-

Vajda szerint az empirista ismeretelméletben az evidencia-problémának nincs kitüntetett szerepe, mert az kimerül az érzéki adatok nyilvánvalóságának tézisében.⁶ A racionalista ismeretelméleteknek ennél jóval összetettebb helyzettel kell szembesülniük. A legfontosabb kérdések a következők: 1. Vajon a pszichikus élményevidencia milyen kapcsolatban van az igazsággal? Vagyis azonosnak tekinthető-e e két fogalom jelentése, illetve tekinthetünk-e bármiféle evidenciát (tehát nemcsak a pszichikus, hanem az analitikus evidenciát is) az igazság kritériumának? Ennek az alapkérdésnek van egy nem jelentéktelen mellékszála vagy elágazása is: vajon a nem pszichikus evidencia minden esetben „kompakt és oszthatatlan” élményként jelenik-e meg az élményszubjektumban, vagy esetleg a nem pszichikus (azaz logikai) evidencia olyanfajta evidencia, amely ugyan az ítéletet alkotó fogalmak összekapcsolásának „csak így és nem másképp” módjában jelenik meg, de amelyet aztán több pszichikus „részevidenciára” lehet és kell tovább bontani. 2. Milyen további viszonyok állnak fenn a pszichikus élményevidenciák és az analitikus ítétek (az „analicitás”) evidenciái között, illetve: vajon az evidencia csak az úgynevezett analitikus ítéletek sajátja-e, avagy a szintetikus ítéletek esetén is felléphet? 3. Ha az analicitásban nem, akkor végső soron miben leljük fel az igazság végső kritériumát, illetve: szükségünk van-e egyáltalán valamiféle végső kritériumra?

Vajda azt mondja, hogy – legalábbis az élményszubjektum oldaláról nézve – minden evidens ítélet igaz, „[u]gyanakkor távolról sem minden igaz, vagy igaznak vélt ítélet evidens a szubjektum számára” (Vajda 2013a. 28). Például egy egyszerű érzéki-észleleti tapasztalat nyelvi artikulációja, miszerint „Ez a jegesmedve itt – fehér”, nem tekinthető evidens ítéletnek, noha igaz ítélet (lehet). Ahhoz, hogy ez az ítélet egyúttal evidens ítélet is legyen, további szükséges feltételként jelenik meg, hogy az ítélet megfogalmazója számára a közvetlen tapasztalaton túlmenően a „fehérség” a priori „benne foglaltassék” a jegesmedve fogalmában, azaz: „ha a jegesmedve fogalmának jegyeként” tételezzük a fehérséget (uo). Ez viszont már a kanti értelemben vett analitikus ítéletek osztályába tartozik. Vajon az effajta ítéletek megalkotására képes-e minden ember? Vajda gondolatvezetését továbbkövetve az a benyomása támadhat az olvasónak, mint-

nyának „végső konzekvenciáját”: „Az elmondottakból világosan kitűnik, hogy minden olyan kísérlet, amely a fenomenológia és a marxizmus közelítésére, egyesítésére irányul, elvileg kudarcra van ítélve. Husserl filozófiája – *alapvető elméleti elveit* tekintve – szemben áll a marxista tanítással.” (Motrosilova 1976. 248.) Napjainkból visszatekintve mindenképpen érdemes a „kor kontextusába” helyezni ezeket a sorokat, hiszen Motrosilova a múlt század kilencvenes éveinek elejétől egy sor újabb könyvet és tanulmányt szentelt a husserli fenomenológiának, amelyekben már nem a marxizmus, hanem a fenomenológia tűnik fel *pozitív színen*, ilyenformán érthetjük úgy is a fent idézett megjegyzést, miszerint a *fenomenológia alapvető elvei* a helyesek, s nem pedig a marxizmuséi.

⁶ Mindez persze csak addig van így, amíg az érzéki adat „birtokosa” megőrzi magának ezt az „autisztikus tudást”. Mihelyst másokkal is közölni szeretné ezt, rögtön problémák jelentkeznek.

ha ennek a kérdésnek a megválaszolása vagy megválaszolhatósága némileg magát a szerzőt is elbizonytalanítaná. Először fontos tisztán látni, hogy Vajda számára a pszichikus evidencia-élmények köre szélesebb, mint az analitikus ítéletek köre. Ámbár másrészt talán az is állítható, hogy Vajda (legalábbis a modern európai ember esetén) mégiscsak az analitikus ítéleteket tekinti ideál-tipikusan evidens ítéleteknek. Annyi mindenesetre határozottan állítható, némileg megismételve a korábban mondottakat, hogy egy ismeret szubjektív evidenciája nem „*lehet az adott ismeret igaz voltának elégséges feltétele*” (Vajda 2013a. 32, kiemelés az eredetiben). Másrészt „*az ismereteknek egy bizonyos része a társadalmi-történelmi fejlődés meghatározott fokán evidenssé válik, minden normális felnőtt ember számára*”. Hangsúlyoznunk kell, hogy csak a normális felnőtt emberek számára” (uo, kiemelés az eredetiben). Ezen a ponton a szerző Piaget gyermeklélektani kutatásaira hivatkozik, amely szerint bizonyos logikai műveletek elvégzése a gyermekek számára egyáltalán nem evidens, mert csak a konkrét és személyes tapasztalat alapján képesek a felnőttek számára evidensnek tűnő logikai következtések levonására. Vajda mindezt egy rövid mondat erejéig azzal a megjegyzéssel egészíti ki, hogy talán egyfajta párhuzamosság – vagy legalábbis analógia – mutatható ki az individuuum szintjén megfigyelhető fejlődés és a társadalmi-történelmi (filogenetikus) fejlődés között, „amit különben etnográfiai kutatások is igazolnak” (Vajda 2013a. 33). Noha Vajda érthető módon nem részletezi ezeket a kutatásokat (talán Lévy Bruhl és Lévi-Strauss munkáira gondolt?), én most éppen ebbe a megjegyzésébe szeretnék belekapaszkodni, s mindezt kiegészíteni az orosz pszichológus, Alekszandr Lurija kutatásaival, amelyek során Lurija (néhány munkatársának a segítségével) az 1930-as évek elején rendkívül érdekes kísérleteket folytatott az „elmaradott”, más néven naturális gazdálkodás keretei között élő közép-ázsiai népek körében. A kutatás lényege az volt, hogy a pszichológusok és antropológusok az elmaradott települések lakóival kétféle befejezetlen szillogizmust ismertettek. Az egyik fajta szillogizmusok tartalma közvetlenül kapcsolódott az ott élők mindennapi életéhez, míg a másik fajtájú szillogizmusokkal nem álltak semmilyen kapcsolatban. Nyilvánvaló, ha a megkérdozettek a fő- és az altétel logikai viszonyaival *a priori* tisztában lettek volna, akkor egyik esetben sem jelentett volna gondot számukra a premissákból levonni a megfelelő következtetést.⁷ A kutatási eredmények látványosan igazolták a pszichológusok előzetes hipotézisét. Amikor az ott lakók számára ismert „életvilág” köréből választották a befejezetlen szillogizmusokat (pl. „Ott, ahol meleg és nedves az éghajlat, nő a gyapot. *N* helyen meleg és nedves az éghajlat. Nő-e ott a gyapot vagy sem?”), akkor könnyedén levonták a „következtetést”. Ami természetesen nem igazi

⁷ „Ha viszont következtetéseikben a vezető szerepet nem a verbális-logikai viszonyok játsszák, hanem a közvetlen érzékletesen konkrét gyakorlati tapasztalat, akkor a befejezetlen szillogizmusok első fajtájából teljes biztonsággal vonják le a következtetést, míg a második csoportnál tehetetlenek.” (Lurija 1975. 34–35.)

szillogisztikus következtetés volt, mondja Lurija, mert mindig hozzátették: „De így is van, magam is tudom.” Ez a jellegzetes toldalék („magam is tudom”), „a levont következtetés pszichológiai természetéről árulkodik; azt mutatja, ha igaz is, hogy a fő- és az altétel viszonyának van is bizonyos szerepe a következtetésben, az alapvető szerepet mégis a *szubjektum saját gyakorlati tapasztalata tölti be*” (Lurija 1975. 35, kiemelés az eredetiben).⁸ Viszont ha olyan, a közvetlen tapasztalati világuktól elszakított szillogizmusokkal próbálkoztak a kutatók, mint amilyen, mondjuk „Északon, ahol örök hó van, minden medve fehér. *X* helység északon van. Fehérek-e ott a medvék vagy sem?”, akkor már ilyeneket válaszoltak a helybeliek, hogy: „Nem, nem tudom, milyenek ott a medvék, soha nem voltam ott, nem fogok hazudni!” (Lurija 1975. 36.)

Vajda Mihály következtetései nem állnak távol az orosz pszichológusétól.⁹ Vagyis az evidencia-problémát nem lehet az egyes ember pszichikumán keresztül, azaz az individuális-pszichikus élmény szintjén megrekedve kielégítően megvilágítani. A *praxis* fogalmának beemelésével (amelyet Vajda kétségkívül heurisztikus jelentőségűnek tekint) a magyar filozófus hasonló következtetésre jut, mint Lurija. Vagyis, mondja Vajda,

[m]inden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt ember számára evidenssé – azaz társadalmilag evidenssé –, amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelő gyakorlatának (Vajda 2013a. 33, kiemelés az eredetiben).

Ezzel együtt Vajda azt is hangsúlyozza, hogy a történelmileg *változó evidenciák*, legalábbis a maguk naiv közvetlenségükben, nem lehetnek tudományos igazság végső kritériumai. Másrészt a naiv, pszichikus evidenciát nem szabad lebecsülni sem, és azt az értéktelen, felszínes ismerettel (a doxával) azonosítani. Mert nem

⁸ Persze Lurija mindezt azzal egészíti ki – részben talán azért, hogy eleget tegyen a szovjet korszak ideológiai elvárásainak –, hogy az iparosítás és a kolhozosítás „jótékony és emancipatorikus” hatásának köszönhetően a „bennszülöttek” rövidesen elsajátították az absztrakt gondolkodás, köztük a szillogisztikus következtetések univerzális szabályait, s ilyen értelemben „normális felnőttként” kezdtek viselkedni. Nyilvánvaló, hogy Lurija, de részben a múlt század „hatvanas-hetvenes éveinek Vajdája” is, olyan álláspontot képvisel, amelyet a *radikális feminista*, a *kulturális tanulmányok* és a *multikulturalizmus* elkötelezettjei manapság már *etnorasszistának* neveznének, ugyanis szerintük az arisztotelészi-leibnizi logika, továbbá a nyugati tudományosság egésze voltaképpen az „európai fehér hímek találmányának” tekinthető, mivel egy bizonyos kultúra játékszabályait tekintik univerzálisan érvényesnek. Az említett felfogás képviselői ezzel az „imperialista észjárással” szembeállítják a maguk *ököfeminista*, *szubaltern* stb. alternatív racionalitásait. Hogy egyébként megalapozottak-e a nyugati racionalitást érintő vádak, ennek részletesebb taglalásától most eltekintek. A kulturális antropológia újabb irodalmából kiemelkedik a Claude Lévi-Strauss tanítványaként ismert Philippe Descola: *Par-delà nature et culture* című könyve (Descola 2005, a könyv német fordítása: Descola 2011). Főleg a könyv első fejezetének van relevanciája az általam vizsgált kérdések tekintetében.

⁹ Vajda Lurijára ugyan nem hivatkozik, de Leontyevre igen (Vajda 2013a. 34).

lehetetlen, hogy általa – ugyan bizonyos transzformációkkal (és szerencsés esetben) – a megalapozott igazság is elérhető lehet.

A pszichikus evidencia vizsgálatát követően Vajda az analitikus evidencia alaposabb vizsgálatára szánja el magát.¹⁰ Ez az újabb vizsgálati terep egyszerre tűnik egyszerűbbnek és nehezebbnek, mint a pszichikus evidencia kérdése. Egyszerűbb, mert itt nem a mindennapi élet diffúz fogalmáról van szó, hanem az (európai) filozófia régóta vizsgált eminens tárgyáról. Az analicitás, illetve az igazság nem pszichológiai elméletének vizsgálatához Vajda kerülőutat jár be, ugyanis Willard van Orman Quine *Az empirizmus két dogmája* című tanulmányának elemzésén keresztül jut el a maga „pozitív igazságelméletének” megfogalmazásáig. Vajda a következő dilemmából indul ki: Kant óta evidenciaszámba megy, hogy a fogalmat (szubjektumot) magyarázó ítéletek tartoznak az analitikus (azaz valóban igaz) ítéletek körébe, viszont ezek az ítéletek nem nyújtanak új ismeretet a tapasztalati világról, noha a tudományok (s ebben nem különböznek egymástól a szellem- és a természettudományok) új és egyúttal igaz ismeretekkel kívánnak szolgálni. Éppen ezért a „valóságról alkotott racionális ismereteink nem merülhetnek ki ilyen típusú ítéletekben” (Vajda 2013a. 38). Quine szóban forgó tanulmánya is hasonló dilemmát vet fel. Az amerikai filozófus azt a radikális kiindulópontot választja, egyértelműen szembefordulva Kant álláspontjával, hogy voltaképpen nincs értelme egymástól megkülönböztetni az analitikus és a szintetikus ítéleteket vagy igazságokat. Ugyanis az úgynevezett analitikus ítéletek (a vitán felüli igazságok) definiálása során olyan kifejezésekkel kell élnünk, mint „tartalmaz”, „jelentés”, „szinonima”, „extenzió”, „referencia”, „lényeg” stb., amelyek maguk ugyanúgy definiálásra szorulnak, mint a velük definiált „analicitás” fogalom. Könnyen belátható, hogy ilyenformán a *regressus ad infinitum* rémével kell szembesülnünk. A tisztán logikai igazságok vagy ítéletek esetében, vagyis amikor egy természetes nyelv szemantikai egységei helyett szimbólumokkal (*deskriptorokkal*) élünk (ilyesmit művel a formális logika és talán a matematika), valahogyan mégiscsak megoldhatók a fenti problémák, de a természetes nyelvek világában már elkerülhetetlenül szembekerülünk a *szinonimák* használatából adódó nehézséggel. Mert hiába alkotunk meg szoros és egyértelműnek tűnő szemantikai szabályokat (vagyis egy előre rögzített szótárt használunk), ha a természetes nyelvek szinonimakészletei (amelyek a különféle nyelvekben jelentős mértékben eltérhetnek egymástól), illetve a szinonimák eltérő jelentéseket hordozhatnak (noha ugyanazt a „valamit” nevezik meg). Ilyenformán a „nőtlen férfi” és az „agglegény” szavakat nem cserélhetjük fel teljesen szabadon (a kontextustól függetlenül), noha mindez az első

¹⁰ Az igazság az, hogy itt Vajda nem egészen következetes. Hiszen néhány oldallal korábban a pszichikus és az analitikus evidenciák körét nem választotta el egyértelműen egymástól (Vajda 2013a. 29), miként valószínűleg nem is lehet korrekt módon szétválasztani egymástól az analitikus (logikai?) és a pszichikus (a poszteriori?) evidenciákat.

és felületes pillantásra nem jelent gondot. Quine szerint a szinonimák mellett az úgynevezett „szemantikai szabályokkal” sincs minden rendben, amelyek pedig azt biztosíthatnák, hogy a különböző, egymástól eltérő nyelvekre való fordítás esetében is érvényesüljön az analitikus igazság.

Az analicitás fogalma, amivel most bajlódunk, nem más, mint állítások és nyelvek között feltételezett viszony: egy *S* állítás *analitikusnak* mondott az *L* nyelv *viszonyában*; a probléma viszont az, hogy értelmet adjunk e relációnak általában, változó '*S*' és '*L*' esetén. E probléma nehézsége nem kevésbé érzékelhető a mesterséges, mint a természetes nyelvekben. (Quine 1999. 141, kiemelések az eredetiben.)

Itt is ugyanaz a nehézség lép fel, mint amiről már volt szó a korábbiakban: tudniillik már azelőtt ismernünk kellene az analicitás fogalmát, még mielőtt az igaz állításokat garantáló (és bármely tetszőleges nyelvre érvényes) szemantikai szabályokat megalkottuk volna. Ezen túlmenően Quine azt is mondja:

Nyilvánvaló, hogy általában véve az igazság a nyelvtől és a nyelven kívüli tényezőktől egyaránt függ. A 'Brutus megölte Caesart' állítás hamis lenne, ha a világ más lett volna bizonyos vonatkozásban, de hamis lenne akkor is, ha a 'megölte' szó történetesen inkább a 'nemzette' értelemmel rendelkezne. Ily módon az ember hajlamos arra, hogy általában véve feltételezze, hogy az állítások igazsága szétválasztható egy nyelvi és egy faktuális összetevőre. (Quine 1999. 143.)

Ezt nyilván úgy kell érteni, hogy a „Brutus megölte Caesart” ítélet igaz akkor, ha Caesar Brutus általi megölése tényleg megtörtént, illetve ha a „megölte” szó mindenki számra ugyanazt a szemantikai tartalmat hordozza.¹¹ Egy ítélet akkor analitikus, ha a tényösszetevője nulla. Azaz nincs szükségünk a világban előforduló tényre, eseményre ahhoz, hogy az ítélet igaz legyen. Csakhogy, mondja Vajda Quine-hoz kapcsolódva: „Az azonban, hogy valamely ítélet igazságának ténykomponense zérus, a priori eldönthetetlen.” (Vajda 2013a. 41.)¹² Ilyenfor-

¹¹ Itt természetesen további kérdések, illetve tisztázatlanságok is megjelennek, amelyekkel sem Quine, sem Vajda nem foglalkozik bővebben. Vagyis nemcsak az „aggregény” és a „nőtlen” szinonimákból adódó nehézségekre kell gondolnunk, hanem például azokra, hogy különböző emberek – illetve ugyanazok az emberek különböző időpontokban – más és más jelentésárnyalattal „jelenítik meg” a maguk számára akár egyugyanazon szó jelentését is. S itt nem is feltétlen csak a jelentések individuál-pszichológiai eltéréseire kell gondolnunk. Ha például valaki számára sokáig az „eutanázia” szó a „szándékos emberölés” szinonimáját jelentette, de idővel az eutanázia legalizálásáról szóló jogi és filozófiai viták hatására a korábban vallott álláspontját megváltoztatta – már nem feltétlenül tekinti szinonimáknak az említett kifejezéseket.

¹² Mindezt Vajda a következő lábjegyzettel egészíti ki: „Egészen elvont formában Quine-nak ezt a megállapítását igaznak kell tekintenünk. *Minden emberi tapasztalattól függetlenül* még a tautológiák igazsága is eldönthetetlen.” (Vajda 2013a. 41, kiemelés az eredetiben.) Persze a lábjegyzet folytatásában már újra megjelenik az a kanti/hegeli/marxi történelemfilozófiai

mán Quine visszaautásítja az analitikus és a szintetikus ítéletek megalapozott megkülönböztethetőségét, de ezen túlmenően a logikai empiristák verifikációs elméletét is (ez lenne az empirizmus második dogmája). Ami az analitikus ítéletek kérdését illeti, nincs jelentős különbség Quine és Vajda álláspontja között. Sőt, Vajda még abban is osztja Quine álláspontját, hogy „minden egyes, a maga individualitásában kiemelt ítélet verifikálhatóságának elve – elvetendő dogma, az emberi ismeretrendszert képező ítéleteknek egy jó része a maga individualitásában egyáltalában nem vethető össze az érzéki tapasztalattal” (Vajda 2013a. 43). Egészében véve Vajda számára mégsem fogadható el Quine pragmatikus empirizmusa. Quine azt vallja, hogy a tudomány egy „egységes test”, amely jelentős mértékben immúnis azokkal az egyes és esetleges tapasztalatokkal (szintetikus ítéletekkel) szemben, amelyek cáfolni tűnnek ezt az elméleti építményt. Ugyanis a cáfoló tapasztalatok a tudományos test „perifériáján” jelennek meg, izoláltak és inkoherensek, ugyanakkor az elméleten belül mindig van olyan játéktér, amely lehetőséget biztosít az elmélet olyan jellegű „átrendezésére”, amelynek eredményeképpen immáron a cáfoló esetek is beilleszthetők a „javított elmélet” keretébe. Vajda nem fogadja el Quine „pragmatista empirizmusát”, pontosabban azt nagyon szűk látókörű „szcientista” megközelítésnek tekinti. S itt újra megjelenik érvelésében a társadalmi *praxis* – idővel a hivatalos marxizmus számára revizionistának bélyegzett – fogalma. Vajda azt mondja, hogy a Quine-féle „egységes tudományos test” nem az emberi tudás valódi fundamentuma, hanem maga is csak annak egyik eleme, ugyan vitathatatlanul kitüntetett eleme az emberi ismeretek „*standard bázisá*”-t jelentő „*társadalmi gyakorlatá*”-nak (vö. Vajda 2013a. 47, kiemelések az eredetiben). Magát a társadalmi praxist viszont már nem lehet önkényesen átrendezni, mivel nem létezik olyan autoritás, amely szabadon rendelkezne ezzel a standard bázissal, mert mindenféle átrendezés csak ezen a bázison mehet végbe.¹³ A tudomány persze sok mindenre képes, ideig-óráig akár radikálisan is eltérhet ettől a standard bázistól, „egy ilyen állítólagos »ismeretrendszer« azonban nemesak hogy távol áll bármiféle tudománytól, de nem alkalmas arra sem, hogy a leghétköznapiabb emberi praxis kiindulópontja legyen” (Vajda 2013a. 48). Mindebből az következik, hogy például az analitikus ítéletek problematikáját ki kell emelnünk a szűk logicista/szcientista értelmezési keretből. Mégpedig azért, mondja Vajda, mert elsősorban nem a tudomány belső önkorekciós teljesítményeire kell hagyatkoznunk, hanem a társadalmi praxisban megszilárdult szemantikai és szintaktikai

szemlélet, amely akkoriban Vajda számára magától értetődőnek tűnt: a történelmi tapasztalat akkumulációjának eredményeképpen (azaz a fejlődés eredményeképpen) már számos esetben eldönthető „minden közvetlen tapasztalat híján is, hogy »igazságának ténykomponense zérus«” (uo).

¹³ Némileg emlékeztet ez a megközelítés arra a heideggeri megfogalmazásra, amely később nagyon fontos lesz Vajda számára is, hogy nem mi uraljuk a nyelvet, hanem a nyelv ural minket.

szabályok posztulátumai teszik igazzá az analitikus ítéleteket. De még a matematika és a logika esetén is csak az adott *rendszer szemantikai és szintaktikai szabályainak elfogadásával* (amely szintén nem függetleníthető a társadalmi praxistól) tehetjük analitikussá a rendszeren belüli tételeket, viszont a rendszer axiómáira (a rendszeren belül maradván) már nem kérdezhetünk rá. Ezek után joggal tehető fel a kérdés: ha így áll a helyzet, akkor kizárólag a társadalmi praxist kell-e a tudományos igazságok egyedül érvényes kritériumának tekintenünk? A választ korántsem olyan egyszerű megadni, miként azt az imént megfogalmazottak ismeretében gondolnánk. A társadalmi praxis ugyan valóban igazolja egyes ismeretek igazságát, viszont egyúttal azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy nem abszolút kritériuma az igazságnak, mint ahogy *nem is létezik ilyen abszolút kritérium*.¹⁴ Mindazonáltal az evidenciafogalmat nem kell feltétlenül kidobnunk, mondja Vajda. Egy igencsak leegyszerűsítő megfogalmazással élve, a következőképpen foglalhatnánk össze a magyar filozófus álláspontját: evidenseknek tekinthetők azok az ismeretek, amelyek a társadalmi gyakorlatban (amelynek természetesen integráns részét képezi maga a teoretikus tudás is!) objektívnak, illetve jól használhatónak bizonyulnak.

III. OBJEKTÍV TERMÉSZETKÉP ÉS TÁRSADALMI PRAXIS

Az *Objektív természetkép és társadalmi praxis* című tanulmányában Vajda újfent a társadalmi gyakorlat alapkategóriájára építve végzi el a természettudományi és a társadalomtudományi megismerés, illetve a filozófiai tudás differenciálását. Első megközelítésben meglehetősen evidensnek tűnik, hogy a tudomány a világban zajló folyamatok, történések objektív megismerésében érdekelt, hiszen a tudomány „a maga tárgyát az embertől független objektivitásnak tekinti, olyan objektumnak, amelynek mozgása az embertől független kauzális kapcsolatok, objektív törvényszerűségek által meghatározott” (Vajda 2013b. 131). Ezzel szemben a filozófia vállaltan szubjektív, hiszen az végső soron nem más, mint „a tárgy, a valóságos szubjektív, érzéki-emberi tevékenységnek, gyakorlatnak való felfogása” (uo). Miként lehet összeegyeztetni egymással ezt a két eltérő szemléletmódot? Elvben ott a lehetőség, hogy kimondjuk: a filozófia ugyan felettébb fontos „valami” lehet, miként remélhetően az is, de mégsem tekinthető tudománynak! Sőt, a filozófia pontosan *azért lehet igazán húsba vágó ügy* az ember számára, mert nem tudomány. A tanulmányt olvasva folyamatosan olyan érzése támad az embernek, hogy az *akkori Vajda* mintha valóban ezt szeretné mondani, csak még nem szánta rá magát, hogy ilyen egyértelműen fogalmazzon. Mindenesetre azt azért mondja, hogy a tudományos, azaz az objektív megismerés (az

¹⁴ „A gyakorlat nem abszolút kritériuma ismereteink igazságának, de az embernek nincs is szüksége semmiféle abszolút kritériumra.” (Vajda 2013a. 55.)

úgynevezett dezantropomorf beállítódás) imperatívusza nem a semmiből, pontosabban nem magából a *tudományból került be a tudományba*, hanem maga is a „praxis által teremtet”. Ugyan Vajda úgy beszél erről a praxisfilozófiai álláspont-ról, mint az egyik olyan lehetséges és termékeny megközelítésről, amely mellett jó érvek sorakoztathatók fel, de amellyel teljesen mégsem tud azonosulni.¹⁵ A praxisfilozófiai álláspont gyengéje abban rejlik, hogy visszautasítja az ember gyakorlati-megismerő tevékenységétől függetlenül létező objektív természet tételezését. Másképpen fogalmazva: a „magáért-valóan” létező természet létét önellentmondásnak tekinti. A praxisfilozófia azt mondja, hogy ugyan jó okkal jelenthetjük ki, hogy nyilván azelőtt is léteztek dolgok a kozmoszban, mielőtt az ember megjelent volna a glóbuson, de már ennek a kijelentésnek a megfogalmazása is feltételezi az ember megismerő képességének – a társadalmi praxistól nem függetleníthető – meglétét. Ami pedig Vajdának a praxisfilozófia ama „idealista túlzásaival” szemben megfogalmazott óvatos kritikáját illeti, amely szerint a természet mindenestül társadalmi konstrukció lenne, ezt érthetjük úgy is, hogy az *akkori Vajda* nem akart teljesen szembemenni a korban kötelezőnek tekintett Lenin-féle visszatükrözés-elmélettel, de természetesen mindez lehetett a saját meggyőződése is, akár pedig a kettő keveréke.¹⁶ Mindenesetre nehezen vitatható, mondja Vajda, hogy a modernitástól kezdődően érvényesnek

¹⁵ Az ezerkilencszázhatvanas években a „dogmatikus marxizmust” megújítani szándékozó kelet-közép-európai filozófusok közül számosan gondolták úgy, hogy a marxista filozófia reneszánszához a praxis-fogalom központba állítása lehetne az első lépés. A korszak marxista filozófiájával foglalkozó irodalom elsősorban a jugoszláviai praxis-kör képviselőinek munkásságával foglalkozik, például a karlovaci Gajo Petrovićsal (ehhez újabb irodalom: Veljak 2014). Én most mégis a kelet-német filozófus, Helmut Seidel egyik 1966-ban megjelent tanulmányából idézek, amely akkoriban nagy vitát váltott ki az NDK „káderfilozófusai” körében. A támadásokat követően Seidel, a súlyosabb retorziókat elkerülendő, a filozófiatörténet csendesebb vizeire evezett, s a két Németország egyesüléséig inkább csak Spinozáról, Fichtéről és az antik filozófiáról jelentetett meg írásokat. Seidel a következőket írja: „Nagyon is magától értetődőnek kell tekintenünk, hogy az emberen kívüli természet meglétét, hogy az az emberi tevékenység tárgya lehessen, előfeltételeznünk kell. De miként az ember a természet nélkül egy tárgynélküli lény, voltaképpen nem-lény (»Unwesen«), ugyanúgy, az ember számára a tőle elválasztott természet pusztá absztrakcióvá lesz. Az ember persze tudja a természetről, hogy az rajta kívül és tőle függetlenül létezik. Az atom természetesen *magában-valóan* (*an sich*) létezett már jóval azelőtt is, hogy először a filozófia, aztán a kémia, a fizika s végül az ipar tárgyává lett. De az ember számára csak akkor kezd létezni, mikor az a maga lényegi képességeit (*Wesenskräfte*), speciálisan a megismerő képességét, gyakorlati és teoretikus tevékenységén keresztül annyira kifejlesztette, hogy az atom annak tárgyává válhatott. Egy tárgy *magában-való-létéről* (*An-sich-sein*) elvileg semmit sem lehet addig mondani, amíg az – a gyakorlati és teoretikus tevékenységünk révén – nem lett *számunkra való* (*für uns*) tárggyá.” (Seidel 1966. 1183.) Nyilvánvaló, hogy Seidel ugyanúgy szkeptikus a természetfilozófia lehetőségével kapcsolatban, mint Vajda.

¹⁶ Egyébként Lenin ismeretelméleti álláspontját, amelyet a *Materializmus és empiriokritizmus* című művében fejtett ki, napjainkban sem lenne méltányos tudománytalan ostobaságnak tekinteni. Miként egykor a marxizmus elszánt kritikusai, Karl Popper sem tekintette annak. Egyik interjújában Popper úgy fogalmazott, hogy amikor megismerkedett Lenin munkájával, „csodálkoztam, hogy milyen jó is ez a könyv [...], ugyanolyan vagy hasonló véleménynel voltam róla, mint Mach könyvéről” (idézi Wittich 2001. 161).

tekintett természetfogalmat, illetve természetképet a korban egyre sikeresebbé váló természettudományok alakították, s ilyenformán a természet modern fogalmát mégiscsak történeti-társadalmi konstrukciónak kell tekintenünk. „A természettudomány – ha a természetet írja is le – *mindig az egy adott korszak embere számára adott természetet* ábrázolja” (Vajda 2013b. 136, kiemelés az eredetiben). A Galilei-féle fordulattal érvényét veszítette a premodern természetfilozófia is, mert innentől kezdve kizárólag a természettudományok lettek a természeti folyamatok magyarázatának egyedül érvényes és legitim szereplői. Másrészt ez a rideg, racionális és instrumentális természetmagyarázat már nem tud valódi „világképpel” szolgálni, legfeljebb egy statikus „*épp így adott*” természetről készít egy pillanatfelvételt, viszont ez a kép már „*nem tartalmazza a természetben végbe-menő változások lehetséges formáinak semmiféle »racionális« rendjét*” (Vajda 2013b. 139, kiemelések az eredetiben).

Mind a természettudományoknak, mind pedig a társadalomtudományoknak megvannak a maguk folyamatosan differenciálódó és finomodó speciális szakterületei. Ez az evidencia mégsem jelentheti azt, hogy a filozófiának kritikátlanul kellene átvennie bármely természet- vagy társadalomtudomány folyamatosan változó nézőpontját vagy szakdiszciplináris világértelelmzését. A filozófiának kötelessége reflektálni arra a tényre, hogy „a lét különböző szférái (a mozgásformák) között nem mosható el a határvonal, sem a természetet nem lehet a társadalom mintájára, sem a társadalmat a természet mintájára leírni” (Vajda 2013b. 144).

Nem a szenvtelen természettudományok (de még csak nem is a speciális társadalomtudományok), hanem a *társadalmi praxis* viszi be a természetbe a „racionális rendet”, noha ez a „rendteremtés” nem teljesen önkényes, hiszen a természet csak annak a praxisnak engedelmeskedik, amely tekintetbe veszi a „dolgok ellenállását”. A humanizált természet megszünteti, de egyúttal meg is őrzi az „eredeti természetet”. Az emberi lét értelme ugyan a szabadság birodalmában bontakozik ki, de ennek a szabadságnak mindig is lesznek természeti korlátai: bizonyos tekintetben az ember az idők végezetéig a „szükségyszerűség birodalmának” foglya marad. „Az ember szabadsága nem a semmibe való belevetettség. Az ember nagyon is konkrét természeti feltételek közé van belevetve, és szabadságát az e feltételekkel vívott le nem záruló történelmi folyamatban vívja ki.” (Vajda 2013b. 140.) Ezek után Vajda felteszi az igazán provokatív kérdést: vajon létezik-e egyáltalán természetfilozófia? A válasza pedig a következő:

Nem létezik tehát természetfilozófia? Nem létezik. Pontosabban a marxizmus filozófiája a praxis kategóriájának központba helyezésével világossá tette, hogy *minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma, s ezzel a természettudományt véglegesen leválasztotta a filozófiáról.* (Vajda 2013b. 144–145, kiemelés az eredetiben.)

A természet lehetőséget és erőforrásokat biztosít az emberi cselekvés számára, de a cselekvés konkrét tartalmát már nem határozza meg. Ezért ezzel a fel-

fogással, mondja Vajda, „nem bontjuk meg a világ egységét; a társadalmiság, a praxis – a szubjektum és objektum dialektikus egysége – ráépül a természeti objektivitására, amelyből a teleologikus tételezés aktusának megjelenésével kiemelkedett” (Vajda 2013b. 146).

IV. A FILOZÓFIA ÉS A TUDOMÁNY VISZONYA MINT MÓDSZERTANI PROBLÉMA

A múlt század hatvanas és hetvenes éveinek kelet-közép-európai szellemi életében különös jelentőséggel bírt a filozófiai gondolkodás autonómiájáért zajló küzdelem. Ebben a tekintetben a fiatal Vajda Mihály korántsem volt magányos farkas, hiszen a hajdani szocialista tábor egyetemein, kutatóműhelyeiben sokan gondolták úgy, hogy éppen a „filozófia autonóm értékként való tételezése” tekinthető a szabadság egyik utolsó bástyájának. Így látta akkoriban a tragikusan fiatalon elhunyt orosz filozófus, Erik Grigorjevics Jugyin is.¹⁷ Jugyin a „Moszkvai Metodológia Kör” egyik vezető figurája volt (Scesdrovickij és Szadovszkij mellett), és a *Rendszerelmélet és tevékenységek. A modern tudományok módszertani problémái* címmel posztumusz megjelenő munkájában önálló fejezetet szentelt a szaktudományok és a filozófia viszonya problematikájának (Judin 2009. 119–144). A fejezet *A filozófia és a tudomány viszonya mint módszertani probléma* címet viseli, és három alfejezetre tagolódik. A szerző úgy látja, hogy a filozófia és a szaktudományok viszonyának tisztázását először a modern filozófiai irányzatokban határozzák meg önálló kutatási feladatként, és ez az új dilemma nem is csak módszertani problémaként, hanem elsősorban is a polgári kultúra egészének „önreflexiós kényszereként” jelenik meg. A dialektikus és történelmi marxizmus filozófiája számára „másfajta pátosz” diktálja ugyanennek a problémának a megjelenését. Miben áll ez a másság? Először is, mondja Jugyin, a szcientizmus és az antiszcientizmus között zajló küzdelem feltételei közepette szükségesnek tűnik, hogy tisztázzuk a tudományhoz mint eminens társadalmi jelenséghez való elméleti pozíciókat, és reflektáljunk annak a mindennapi életre gyako-

¹⁷ Jugyin 1930-ban született és 1976-ban halt meg. Korai halálának volt egy sajátosan „magyar vonatkozása” is. A nagy tradíciójú moszkvai értelmiségi családból származó Jugyin a tomszki egyetemen kezdte oktatói pályáját. A kollegái és a hallgatók körében komoly reputációval bíró fiatal kandidátust többen arra biztatták, hogy induljon el a párttitkári funkció elnyeréséért folyó versenyben. Jugyin vállalta ezt a feladatot, és 1956 novemberében az egyetemen megtartotta „kortesbeszédét”, amelyben többek között azt javasolta, hogy a szovjet csapatokat mihamarabb vonják ki Magyarországról. És egyébként is, mondta, bízzák a közép-európai szocialista országokra, hogy milyen szocializmust szeretnének maguknak építeni. A beszédét követően nemhogy párttitkár nem lett belőle, hanem rövidesen letartóztatták, és tízéves száműzetésre ítélték, amelyet munkatáborban kellett letöltenie. Ugyan moszkvai barátai és rokonai segítségével néhány év múlva kiszabadult a fogságból, de egészsége súlyosan károsodott, ami végül a filozófus korai halálához vezetett. Egyébként csak a gorbacsovi korszak végén – 1989-ben – rehabilitálták (erről lásd Jugyin 2010. 5–142).

rott – és folyamatosan erősödő – komplex hatásaira. Másrészt korunkat nemcsak a tudomány rohamos fejlődése, hanem szinte minden más társadalmi intézmény szerepének növekedése is jellemzi, és ez a folyamat lényeges változásokat idéz elő a társadalmi praxis szinte minden területén.

S mivel a filozófia a korszak egészének elméleti öntudatát akarja kifejezésre juttatni, nem szabad kizárólag a tudományfejlődés elemzésére szorítkoznia, hanem ennek az ellentmondásokkal terhelt fejlődésnek a konkrét dialektikáját kell megragadnia. Itt tehát egy átfogó problematikáról van szó. Nevezetesen: meg kell tudni határozni a filozófiai tudás specifikus funkcióinak jellegét a szellemi kultúra átfogó rendszerében. (Judin 2009. 119.)

Ez az elemző munka nem korlátozódhat a probléma történeti aspektusainak történeti feldolgozására, mert a marxista gondolkodóknak számot kell vetniük azzal a ténnyel is, hogy a kortárs polgári tudományfilozófia számára ugyancsak kiemelt fontosságú a szaktudományok és a filozófia érzékeny kapcsolatrendszerének alapos elemzése.

A filozófia és tudomány összetett viszonyának különféle aspektusai vannak. Egyrészt jó lenne tudni, hogy mi lehet a tudományosság mértéke a „filozófiai konstrukciókban”, illetve milyen sajátosságai vannak a filozófiai vitákban realizálódó bizonyítási eljárásoknak. Továbbá a szaktudományok és a filozófia kölcsönös egymásra hatásának feldolgozására is komoly energiákat kell szánni.

Ha történetileg vizsgáljuk a kérdést, mondja Jugyin, akkor azt tapasztaljuk, hogy a tudomány – mint a kulturális fejlődés egyik lényeges tényezője – igazából az újkor hajnalán került az érdeklődés fókuszába. Ez nem mond ellent annak a ténynek, hogy egészen a 20. századig a tudománnyal való foglalatosságot inkább csak a tudósok személyes ügyének tekintették. Az biztos, hogy a felvilágosodással kezdődően a „teoretikus öntudat” kialakításában a tudomány központi szerepre tett szert. Ez a változás a filozófiai gondolkodás számára is kihívást jelentett, és ugyan különböző mértékben, de az összes filozófiai iskolát vagy irányzatot orientálta. Az is igaz, hogy az úgynevezett irracionalista filozófiai irányzatok (romantika, korai egzisztencializmus) igyekeztek távol tartani magukat a tudománytól. „De ez a negatív pátoz általában nem kapcsolódott össze a tudománnyal mint olyannal, illetve a kultúra egészében elfoglalt helyének teljes tagadásával.” (Judin 2009. 121.) A fő irányt mégiscsak a racionalista iskolák határozták meg, s amíg az emberek a polgári társadalomban látták a világfejlődés kizárólagosnak tűnő opcióját, ez a tendencia nem is változott meg. Tovább növelte a tudomány tekintélyét a tudományos igazságok autonóm értékébe vetett hit és az ehhez kapcsolódó optimizmus, amely egyúttal azt is megmutatta, hogy a polgári társadalmakban időről időre megjelenő kaotikus fejlemények (pl. forradalmak) a tudomány „zárt világát” szinte érintetlenül hagyják. Egy másik fontos változás az *aktívizmus* vagy *cselekvés-elv* megerősödésével áll összefüggésben,

amely a reformációtól kezdődően gyorsult fel. Ez azt jelentette, hogy a cselekvés vagy a praxis immáron nem elégedhet meg az aktuálisan fennálló reprodukciójával, hanem a cselekvés-elv hatékony valóságátalakító szerepet követelt meg az embertől.

Ebben az értelemben nem lehet véletlennek tekinteni, hogy éppen a modern idők társadalmi gyakorlatában alakult ki a kultúrának *alkotó tevékenységként* való felfogása. Ez a változás a korszak összes filozófiai és társadalomelméleti rendszerét áthatotta, és elsősorban Fichte és Hegel filozófiai rendszerében figyelhető meg. (Judin 2009. 122, kiemelések tőlem – K. L. A.)

A filozófia és a szaktudományok kapcsolatát tovább mélyítette az a változás, amely a *szubsztancialitás-elv* felerősödésével állt kapcsolatban. A lét végső elemi szubsztanciája utáni nyomozás nem a semmiből bukkant fel, hiszen – mint eminens ontológiai probléma – már az antikvitásban is létezett, de a kora újkor rendszeralkotó filozófusainál (Descartes, Leibniz, Spinoza) mindez új értelmet nyert. A filozófiában egyre hangsúlyosabbá váltak az ontológiai problémák, és a szubsztancialitás-probléma kapcsán a lét lényege „mint olyan” került a viták fókuszába. Csakhogy a filozófusoknak immáron túl kellett lépniük az ókori bölcsék naiv spekulációin, hiszen reflektálniuk kellett a szaktudományok rohamosan gyarapodó eredményeire.

A filozófiai ontológia valószínűleg ekkor jelent meg először a szaktudományok eredményeit általánosítani képes, kitüntetett tudásfajtaként, illetve olyan képességgént, ami egyúttal szintetizáló és szemléletes képpel szolgál a kor tudományosságának egészéről is. (Judin 2009. 123–124.)

Ezen túlmenően a *gnoszeológiai problémákra* fókuszáló rendszerekben is kitüntetett szerepe volt a szubsztancialitásnak: itt viszont már nem az objektumok világának „szubsztancialitása” volt az igazán érdekes, hanem a szubjektum „episztemikus aktivitása”.

Fichte és Hegel filozófiai munkái voltak az elsők, amelyekben a „szellem aktivitása” grandiózus magasságokba emelkedett. A klasszikus német filozófia sikerei nyomot hagytak a kor természettudományos teljesítményein is. Például Carl Linné a növények osztályozásáról szóló úttörő munkájának *A botanika filozófiája* (*Philosophia botanica*) címet adta, míg Jean-Baptiste Lamarck *Az állattan filozófiája* címmel írt egy fontos munkát. Akkoriban sokan vélekedtek úgy, hogy a modern filozófia immáron a „szigorú tudomány” rangjára emelkedett, és alapelvei a fizikához és matematikához hasonló módon épülnek fel. Csakhogy, mondja Jugyin, a természettudományok, a matematika és a filozófia egymáshoz való közeledése mégsem jelentette azt, hogy a filozófia a tudomány (kiváltképpen a természettudományok) glorifikálásának pusztá eszközévé silányult volna,

illetve valamilyen szekunder jelentőségű tudásformaként feloldódott bennük. A filozófiai irányzatok többsége – anélkül, hogy teljesen hátat fordított volna a tudományosság normatív eszméjének – továbbra is igyekezett megőrizni világértelmezésének holisztikus jellegét. „A filozófia továbbra is a kultúra egészének öntudataként lépett fel.” (Judin 2009. 126.) És mivel a tudomány az új kultúra-típus centrumába került, a filozófia is leginkább a tudomány öntudataként tekintett önmagára. Már a descartes-i és a kanti bölcsélet számára is világos volt, hogy a filozófiai kérdéseket nem lehet a szaktudományok speciális megközelítési módjaira redukálni, és ez olyan „igazság”, amit a huszadik századi filozófiai gondolkodás még inkább tudatosítani fog.

A kanti felfogás nemcsak azt a tényt rögzítette, hogy fokozatosan erősödő differenciálódás megy végbe a valóságismeret e két formája között, de rámutatott az érintett tárgyerületek közötti különbségekre is. A filozófiát ugyan nem lehet a tudomány világából kivezetni, vélte a német filozófus, mégis tény, hogy egyfajta oppozíciós viszony érzékelhető a jelenleg fennálló szaktudományok összessége és a filozófia között. A kanti rendszer egyik fontos jellegzetesége az volt, hogy benne a tudományt nemcsak „belülről”, azaz a filozófiai-módszertani alapokból kiindulva, hanem „kívülről” is, azaz az erkölcsi-humanista aspektusból is elemzés alá lehetett (és kellett) vonni. (Judin 2009. 129.)

A tizenkilencedik század végén, illetve a huszadik század elején tovább erősödött a szaktudományok tekintélye. Immáron nemcsak úgy tekintettek a tudományra, mint ami az „általában vett kultúra” integráns része, hanem a techno-tudomány szinte teljes egészében magára vette a „kultúrateremtő és kultúráközvetítő” funkciót. A felvilágosodás kezdeti aktivizmusát a technicista aktivizmus váltotta fel, amely egyre kevésbé volt hajlandó a társadalmi tevékenységet (a praxist) a kultúra szubsztanciájának tekinteni, mert önmagának szánta ezt a szerepet. „Mindez a tevékenységelv tekintélyének aláásásához és a kultúra nem-cselekvés-elvének megteremtéséhez vezetett.” (Judin 2009. 130.) Ennek a transzformációnak „köszönhetően” a filozófia és a szaktudományok egyre távolabb kerültek egymástól, aminek egyik érdekes „mellékkövetkezményeképpen” számos filozófiai irányzatban felerősödött a „zsígeri” tudományellenesség.

Már a század húszas éveiben jelentős befolyásra tettek szert azok az irányzatok, amelyek kifejezetten embergyűlölő hatalomként tekintettek a tudományra. Ilyenformán a tudomány és a filozófia szétválása eredményeképpen most olyan tudományellenes áramlatok törtek a felszínre, amelyek sokáig csak az árnyékban rejtőzködtek, és nem gyakoroltak jelentős hatást a filozófiai fejlődés alapvető irányára. Miként jól ismert, az egzisztencializmus – kiváltképpen annak vallásos változatai – konzekvensen antiszcientista pozíciót képviselnek. (Uo.)

A polgári filozófia neopozitivistai irányzatai ezzel szögesen ellentétes felfogást képviseltek: hol az egyik, hol a másik szaktudomány metodikáját próbálták át-
emelni a filozófiai kutatásokba, amivel azt kívánták jelezni, hogy ők igenis a „valódi tudományosság talaján” állnak. De hogyan tudna a marxista praxisfilozófia kikecmeregni ebből a zsákutcából – teszi fel a kérdést Jugyin. Látszólag az lenne a legegyszerűbb megoldás, ha a filozófiát teljes egészében kivonnánk a tudományok köréből, mert ekkor mind a szcientizmust, mind pedig az antiszcientizmust a modern polgári filozófiák téves interpretációjának tekinthetnénk. Csakhogy mégsem lenne célravezető ezt az egyszerűnek tűnő megoldást választani, ugyanis az efféle eljárás azt a tényt is ignorálná, hogy ezekben a vitákban napjaink releváns szociokulturális állapota is tetten érhető. Másrészt az a látszat keletkezne, mintha a marxista filozófiának kizárólag egyetlen célja lenne: a polgári filozófia ellen folytatott szakadatlan küzdelem. Csakhogy nem az a helyzet. Meg kell próbálni valódi, azaz minden érintett fél által elfogadható pozitív választ adni a filozófia és a szaktudományok között zajló kontraverziákra.

A szerző a harmadik alfejezetben (*A szaktudományi és a filozófiai tudástípus különbsége*) tömören összefoglalja, hogy szerinté milyen szempontokra kell tekintettel lennünk, ha komoly szándékunk van a „konszenzus-keresésre”. Természetesen ehhez először is a filozófiai és a szaktudományi megismerés történeti viszonyát kell röviden szemügyre venni.

A természettudományok, illetve a társadalomtudományok számára elsődlegesen a pozitív ismeretek kumulációja jelenti a fejlődést. Egy adott fejlődési szinten a szaktudományok rendszerint szükségesnek látják, hogy az addig érvényes kutatási módszereiket kiegészítsék vagy radikálisan megújítsák. Ez a lineáris fejlődésvonal leggyakrabban a formalizálásra való hajlam erősödésében érhető tetten, amely előbb vagy utóbb, de szinte minden szaktudományban megjelenik. A magas szintű formalizáltságra rendszerint úgy tekintenek, mint ami a szóban forgó tudomány „érettségének” legfontosabb bizonyítéka. Az összes szaktudománytól – a matematika kivételével – azt várják el, hogy a deskriptív és a teoretikus „szint” egyértelműen megkülönböztethető legyen egymástól. Amíg ez a két szféra nem különül el egymástól, addig inkább csak hipotézisekről érdemes beszélni. A „hipotézisgyártás” is része a tudománynak, annak egyfajta előszobája, de a valódi tudományos állítások összeegyeztethetetlenek a többértelműséggel.

A filozófiában viszont egészen mást jelent a „fejlődés”, mondja Jugyin.

A filozófia története nem mutatható be úgy, hogy abban kizárólag csak az időről időre felmerülő problémákra adott pozitív válaszok felhalmozását kellene látnunk. A filozófia egyik specifikus vonását éppen az jelenti, hogy benne egy sor olyan probléma, amelyet sok évvel vagy évszázaddal korábban megfogalmaztak, korról korra vagy rendszerről rendszerre tovább vándorol, és ezekre a dilemmákra egészen a mai napig nem sikerült egyértelmű választ adni. (Judin 2009. 133.)

Ráadásul ezek a kérdések nemcsak kognitív, hanem ideológiai vagy világnézeti dilemmákat is tartalmaznak. Márpedig pusztán csak logikai argumentumokkal az ideológiai kérdésekben meglehetősen korlátozott eredményeket lehet elérni. Ez persze nem azt jelenti, hogy a filozófia történetéből teljesen hiányozna a „fejlődés”. Kétségtelenül bizonyítható állítás, hogy Arisztoteléstől kiindulva, Descartes-on keresztül, a klasszikus német filozófiáig a filozófiai gondolkodásban is kimutatható a haladás jelenléte. De a filozófiai gondolkodás mégiscsak totalizáló természetű: az aktuálisan vizsgált konkrét problémák mögött (vagy fölött) mindig jelen van az egyetemességre, illetve az „időtlen igazságokra” való törekvés szándéka is. Ez nyilvánvalóvá teszi azt a különbséget, ami a filozófiai tudást minden más tudásfajtától megkülönbözteti.

Ennek a másságnak a lényege abban a tényben jelenik meg, hogy a filozófia minden más tudománytípustól eltérő specifikus *elméleti* eszközöket használ (ebben a vonatkozásban mélységes hasonlóságokat mutat a szaktudományokkal). Ugyanakkor ezen túlmenően a filozófia *ideológiai* funkciókat is betölt (s ebben viszont alapvetően különbözik a szaktudományoktól, ami konkrétan a következőket jelenti: a filozófiai gondolkodás közvetlen rokonságban áll az olyan más, alapvetően világnézeti gyökerű tudásformákkal, mint amilyenek, mondjuk, a folklorisztikus-mitologikus, naiv erkölcsi stb. valóságkonstrukciók). (Judin 2009. 134.)

Az akkori szovjet valóság ismeretében érthető, hogy Jugyin óvatosan fogalmazott: a vallást nem sorolta be a filozófiaival közvetlen rokonságban álló tudásformák közé, de sejthető, hogy az „és a többi”-n valószínűleg a vallásos világnézetekre gondolt. A filozófiai analízisben – hasonlóan a teológiai gondolkodáshoz – mindig megjelenik a „lét egésze” is, azaz a filozófusoknak – a konkrét kutatási feladataikon túl – szembe kell nézniük az emberi nem „örök problémáival” is.

Végül Jugyin szerint a filozófia és a szaktudományok viszonyának elemzése során azzal is szembesülnünk kell, hogy amíg a legtöbb szaktudományban a deskriptív és az elméleti szféra elég jól elkülönülnek egymástól, addig a filozófiában nincs lehetőség erre a megkülönböztetésre.

Bár némely filozófiai irányzat az általa bizonyos módon értett valóság leírását alapelvevé tette, mégis: Franz Brentano vagy Edmund Husserl valóságkonstrukciói aligha tehetők egyenrangúvá a szaktudományok objektív valóságleírásaival. Ezekben a fenomenológiai felfogásokban nem is maga a tényleges leírás a központi kérdés, hanem egy specifikus tárgy (azaz az emberi tudat világa) előzetes konstrukciója és ezek elemzésének specifikusan filozófiai eszközei (ez Husserl fogalmi rendszerében különösen egyértelműen jelenik meg). (Judin 2009. 136–137.)

De a deskriptív és a normatív szféra „egybecsomósódása” a filozófiában korántsem azt jelenti, hogy a filozófia hátrányban lenne a szaktudományokhoz képest.

Éppen ellenkezőleg! Egyedül a filozófia képes arra, hogy a társadalmi praxis egészére reflektáljon, és szerencsés esetben tanácsokat vagy legalábbis használható ötleteket adjon arra nézve, hogy miként lehetne jobb irányba fordítani az emberi életet.

IRODALOM

- Descola, Philippe 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Éditions Gallimard.
- Descola, Philippe 2011. *Jenseits von Natur und Kultur*. Ford. Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris Kiadó. Második, javított kiadás.
- Judin, Erik Grigor’evič 2009. *Systemansatz und Tätigkeitsprinzip. Methodologische Probleme der modernen Wissenschaft*. Ford. Isolda Luschberger-Maschke. In Georg Rückriem (szerk.) *Erik Grigor’evič Judin*. Berlin, Lehmanns Media. 61–400.
- Jugyin, Erik Grigorjevics 1978. *Sziszteyemnij podhod i princip gyejatyelnosztyi. Metodologicseskije poblemi szovromennoj nauki*. Moszkva.
- Jugyin, Borisz Grigorjevics (szerk.) 2010. *Erik Grigorjevics Jugyin*. Moszkva, ROSSZPEN. Főleg 5–142.
- Lurija, Alekszandr 1975. A pszichológia mint történettudomány. Ford. Józsa Péter. In uő: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat Kiadó. 17–42.
- Motrosilova, Nelli 1976. Fenomenológia. Ford. Zalai Edvin. In N. Sz. Julina (szerk.) *A polgári filozófia a XX. században*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó. 207–249.
- Quine, Willard van Orman 1999. Az empirizmus két dogmája. Ford. F. Szabó István. In Forrai Gábor – Szegedi Péter (szerk.) *Tudományfilozófia*. Szöveggyűjtemény. Budapest, Áron Kiadó. 131–151.
- Seidel, Helmut 1966. Vom praktischen und theoretischen Verhältnis der Menschen zur Wirklichkeit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 14/10. 1177–1191. <https://doi.org/10.1524/dzph.1966.14.10.1177>
- Thomas, Michael 1987. *Edmund Husserl. Zur Genesis einer spätbürgerlichen Philosophie*. Berlin, Akademie Verlag.
- Vajda Mihály 1993. *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins Kiadó, Lukács Archívum.
- Vajda Mihály 2013. *Fiatalkori írások*. Pozsony, Kalligram Kiadó.
- Vajda Mihály 2013a. Marxizmus és praxisfilozófia. In Vajda 2013. 15–57.
- Vajda Mihály 2013b. Objektív természetkép és társadalmi praxis. In Vajda 2013. 127–146.
- Vajda Mihály 1975. Marxismus, Existenzialismus, Phänomenologie. Ein Dialog. In *Individuum und Praxis. Positionen der Budapester Schule*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Veljak, Lino (szerk.) 2014. *Gajo Petrović, Filozof iz Karlovaca*. Zagreb, Hrvatsko filozofsko društvo.
- Wittich, Dieter 2001. Lenins Buch „Materialismus und Empiriekritizismus“. In Gerhardt Volker, Hans-Christoph Rauh (szerk.) *Anfänge der DDR-Philosophie*. Berlin, Ch. Links Verlag.

Per-skripció – spontán történés és gondolati rend

Adalékok Vajda Mihály Husserl-képéhez*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16333>

Ahogy annak idején odahagytam a Husserlt.
(Vajda 2005. 4.)

I. FÓKUSZPONTOK: LUKÁCS ÉS HUSSERL

A filozófus művei, hatásának ismert vagy kiismerhetetlen jelei a halálával jó-szerével mindig új fénytörésbe kerülnek. Nyilván Vajda Mihály esetében sincs, sem lesz ez másként, még ha a recepció részint igen gazdagnak, részint ellentmondásosnak tekinthető is. Vajda quasi antifilozófiai vagy még inkább egyre a-filozófiaibb megnyilvánulásait, a filozófián túli övezetek felé történő tájékozódásának, érdeklődésének az intenzitását nem nézte jó szemmel mindenki. Ez még akkor is így van, ha ez a filozófián túlra tekintő érzékenységgé ízig-vérig filozófiai motivációjú és hangoltságú maradt Vajda Mihálynál. Az utolsó hónapokban írt, mondhatni, kedély- (vagy ahogy ő stílszerűbben mondaná: Gemüth-)¹ publicisztikáinak szereplője az a Szókratész, akivel Misu az ún. ironikus filozófiai működése idején (kb. a kétezres évek első évtizedében) sokat „beszélgetett”. Vajda filozófiailag nem-filozofált (vagy nem-filozófiailag filozofált),² talán ezért is hiú-

* A szöveg egy korábbi változata elhangzott Egerben, az Eszterházy Károly Katolikus Egyetemen 2024. április 11–12-én megrendezett, *Hermeneutika és fenomenológia Magyarországon* című konferencián.

¹ Heller Ágnes 2005-ben, Vajda Mihály hetvenedik születésnapja alkalmából felvázolta a filozófus gondolkodástörténeti ívét a kedély, a perszóna és a hívószavak kontextusában: „Vajda esetében – mint minden posztmetafizikus filozófus esetében – megkülönböztetem a kedélyt, a perszónát, a hívószavakat és a hívószavak csoportosítását, illetve értelmezését. [...] Vajda Mihály kedélyét a radikalizmus jellemzi, de a radikalizmusnak nem az íglenlő, hanem a tagadó, nem az erőszakos, de a szenvedélyesen töprengő formája. Ez a fajta kedély romantikus, de nem érzelmesen, inkább ironikusan az. Iróniája azonban nem zárja ki a pátoszt, holott a pátosza gyakran iróniával reagál.” (Heller 2008. 9–10.)

² Ahogyan Sutyák Tibor írja: „A kérdés csak a kérdésről való lemondás árán tehető fel. A filozófiai gondolkodás valahol biztosan filozófiátlaná lesz, ha önnön helyét firtatja. Nem veszíti el feltétlenül önmaga egészét, de elvakul, sietőssé és kérdésteleenné válik, mintegy elmosódik előtte a látvány, ahogyan a szaltót ugró szeme előtt is – a koncentrált pontokon kívül – elnagyolt színfolttá maszatolódik a talaj. Vajda a kérdést felteszi, hát el is veszíti azt,

sult meg a kétezres évek elején-közepén tervezett regénye is, hiszen a sokféle hangoltságú (köztük sokszor filozófiai fókuszú) szövegvariánsokat a narráció (valamiféle rendeződést vagy konstituálódást igénylő) formanyelve nem viselhette el. Ezekből a kezdeményekből született meg végül a filozófiai napló plauzibilis, finom rétegződésű és flexibilis szerkezetű formája. Ha Odo Marquard a filozófiai beszéd- és gondolkodásmód kereteinek szigorú lazításaként alkotta meg a „transzcendentális belletrisztikát”,³ akkor talán ennek mintájára beszélhetnénk Vajda esetében ironikus filodiáriumról.

Vajda Mihály mindig kitalálta és megformálta a maga számára, azaz összességében ténylegesen invencionálta a gondolkodás, megszólalás-megnyilvánulás éppen adekvát lehetőségeit. Egyáltalán nem riadt vissza soha az újítástól, ha a gondolkodás vagy az adott (persze inkább adódó) gondolat úgy kívánta meg: még amikor a marxista zsargon nyelvét beszélte és írta, a józansága, a tudományos és a fenomenológiai fogalmiság perspektivikussága vagy „önnön legmélyebb késztetése” akkor is minduntalan oldották a zsargon természetlen szigorát.⁴ De az olykor túl merésznek számító, az adott személyes vagy filozófiai kereteket radikálisan megbontó, majd szétszakító változásokat is magától értetődő természetességgel építette be a tisztánlátás és az őszinte szembenézés gesztusaiba. Ismert, hogyan szakított a marxizmus irányzatával a hetvenes években, és hogy ennek következményeként hogyan távolodtak el egymástól a Budapesti Iskola tagjai. Ismert az is, hogyan kezdett bele a politikai szociológiának nevezett kísérleteibe, majd innen miképp talált vissza újra a filozófiá-

egy döntő ponton elveszíti a filozófiát, éspedig *azért, mert* filozófusként teszi, amit tesz, és nincs is más választása.” (Sutyák 2005. 421, kiemelés az eredetiben.) Vagy idézhetjük Bacsó Béla szavait is, aki a 2013-as Vajda-könyvről, a *Túl a filozófián*-ról elmélkedve köszöntötte a nyolcvanéves filozófust: „Ez a *túl* tehát az, ami most az ünnepi alkalom kapcsán engem érdekel. Rögtön ellent is mondván az ünnepeletnek, nincs és nem is lesz *túl*, legfeljebb úgy tesz, azt mímeli, hogy jóllehet már nem a hagyományos filozófia keretei között van, ám mégis a filozófián *belül* van, közelebb ahhoz, ami a filozófiai kérdés. Ahogy ezt ma illik nevezni, ez a *poszt doktrinális* filozófia, amely tehát nem kíván tan-tételekkel élni és ezekhez eljutni, ám mégis filozófia, ami így talán még közelebb van ahhoz, amit érdemes annak nevezni.” (Bacsó 2015. 494, kiemelés az eredetiben.)

³ A következőképpen fogalmaz a német filozófus: „az esztétikai játék a kompozícióval és megfogalmazással nem ellentéte a komolyságnak, hanem aggregátum-állapota: olyan állapot, amely a komolyságot olyannyira komolyan veszi, hogy szükségét látja kibíráhatóbbá tenni azt. Így találtam rá a műfajomra: a transzcendentális belletrisztikára.” (Vö. Marquard 2001. 20.)

⁴ „Jómagam azt gyanítom – írja Angyalosi Gergely a hatvanéves Vajda Mihályt köszöntve –, hogy Vajda már a marxista »krecliben« is meglehetősen posztmodern személyiség volt; a marxista (és bármilyen más) »nagy elbeszélés« vallásos tisztelete akkor is hiányzott belőle, amikor még annak alapján próbálta egységbe rendezni a világot. A marxizmusból való kilépése a hetvenes évek elején azért volt annyira hiteles, mert tulajdonképpen megtérést jelentett – önmagához, önnön legmélyebb késztetéseéhez. Ez a kilépés nélkülözött minden acsarkodó pálfordulást, neofita buzgalmat, nemesen moralizáló hevületet valami más eszmerendszer iránt; nem akart több lenni, mint ami volt: a változtatás szükségességének felismerése.” (Angyalosi 1995. 15.)

hoz Martin Heidegger *Lét és idő* című művét és más szövegeit olvasva (s nem mellesleg fordítva azokat). Arról ugyanakkor egyre kevesebb szó esett már, hogy a kezdet kezdetekor is egy igen szokatlannak mondható vonás jellemezte gondolkodását s tevékenységét: nevezetesen találkozása és megismerkedése Edmund Husserl fenomenológiájával. A hatvanas években a szocialista tömb országokban minimum kivételnek számított, ha valaki az ún. „polgári filozófia” egyik legjellegzetesebb, egyben leginspiratívabb alakjával foglalkozik. A marxizmus évtizedeiben szakfilozófiával foglalkozni szinte a szellemi ellenállás egyik formájának számított.

Egyszóval állíthatjuk, hogy Vajda fiatalkori filozófiájának formálódása voltaképpen már eleve valamiféle differencia jegyében zajlik. Egyrészt Lukács György az atyamester és a marxizmus a főfilozófia, másrészt viszont ott van Edmund Husserl fenomenológiája és tudománykritikája mint másik tájékozódási pont – s e kettő elliptikus terében válik Vajda Mihályból filozófus. Éppen ezért az alábbiakban Vajda Husserl-képét próbálom meg röviden jellemezni, tehát Lukács mellett ahhoz a *másik* filozófushoz való viszonyát, akinek a munkásságával konfrontálódva Vajdából az lett, aki. Mert mint látni fogjuk, aki *volt* Vajda a hatvanas évek végén, az a folyamatos változások, megújulások során egyáltalán nem tűnik el a későbbiekben sem.

II. SEJTÉS: HUSSERL FENOMENOLÓGIÁJA MINT BÚVÓPATAK

Ha arra a kérdésre szeretnénk választ kapni, hogy Vajda Mihály gondolkodásának egészében, tehát megannyi különböző törekvései, társadalom-fenomenológiai, marxista praxisfilozófiai, a szocio-politikai filozófiai, az egzisztencialista-finalista, az ironikus filozófiai működés, a hermeneutikai, a személyes emlékezés filozófiai gesztusai során hogyan van jelen a husserli fenomenológiai gondolkodás hatása – akkor erre egyrészt azt mondhatjuk, hogy a különböző törekvések eltérő mértékben hívják elő a husserli problematizációt, gondolati horizontot, másrészt viszont azt is állíthatjuk, hogy Vajda Husserlre történő direkt vagy indirekt utalásai mögött az látszik felsejleni, miképpen lehetne összeegyeztetni a léttörténés spontaneitását és a gondolati rendeződés folyamatát.⁵ Vajda kü-

⁵ Spontaneitás és gondolatosság egymásnak feszülésére fókuszál Széplaky Gerda is, amikor Vajda stílusairól ír: „A beszélőnek (azaz az írónak) engednie kell felszínre törni spontán megnyilatkozásait, az »autochton« mozgásokat. De nemcsak pszichikai síkon, nemcsak állapot- és hangulatjelentések által, hanem valahogyan a test akcióinak a megjelenítésével is. Egy teoretikus elbeszélésben ez szinte lehetetlennek tűnik, illetve csak az által az elmozdulás által válik egyáltalán elképzelhetővé, melynek során a filozófus nem egyszerűen tematizálja a testiség problémáját, hanem túllendül az egyetlen középpontba (azonosságmagba) tömörülő önmagasságon: feldarabolja a nyelvet, a teoretikus nyelvét, helyet ad irodalmi intencióknak is, akár oly áron is, hogy ezáltal megosztja, elveszíti, átalakítja identitását.” (Széplaky 2005. 442.)

lönböző korszakainak eltérő Husserl-utalásai nagymértékben függenek az éppen aktuális érdeklődés megkívánta mélységélességtől: az első korszakban, amikor a marxista törekvéseket és a fenomenológiai látásmódot igyekszik összeegyeztetni, ötvözni, természetesen jóval adekvátabb módon van jelen a husserli gondolkodás a vajdai filozófiában, mint amikor főként a politikai szociológiai műfajhoz sorolható írásaiban a kelet-közép-európai szocializmusok szovjetizációjának maradványait veszi górcső alá. És megint csak sokkal inkább jelen vannak a husserli fenomenológiai látásmód nyomai a heideggeri filozófiával való konfrontáció és érintettség időszakában, a kilencvenes évek elején, közepe táján. Mindazonáltal most valami olyasmit szeretnék erősen állítani, hogy Vajda gondolkodásában voltaképpen permanensen hat és tetten érhető a husserli epochális látásmód – ezt lenne hivatott a bűvópatak metafora kifejezni. Persze, mint ahogy a motókét idézett mondat is kifejezi, „odahagyja” Husserlt, de valamiképp mindig visszatér hozzá, utal az epochális látásmód plauzibilitására, működteti, érvényesíti a munkáiban azt. Legyen bár szó valamely konkrét társadalmi állapot pontos elemzéséről, vagy éppen az emberi végesség létünket preformáló erejének számbavételéről, vagy a mindennapok apró-cseprő dolgait, vagy épp történeti-történelmi kontextualizálhatóságukat illető minuciózus leírásokról, netán a kortársak vagy a klasszikusok irodalmi vagy filozófiai műveinek értelmezéséről – Vajda Mihályt mindig is a spontán léttörténesek produktív-expresszív megragadása, egyszersmind e megragadás értelmes gondolati rendbe történő beillesztése érdekli.

Vajdának a husserli epochális gondolkodásmóddal mindenekelőtt és szignifikánsan konfrontatív-kritikai a viszonya. Ha nagyon tömören szeretném felvázolni, előrejelezni e konfrontáció s kritika és mindebből fakadó elemi elégedetlenség okát, akkor úgy kellene fogalmaznom, hogy Vajda végső soron a husserli redukció műveletét tartja a leginkább problémásnak. Legyen szó akár az eideitikus, akár a tulajdonképpeni fenomenológiai, akár a későbbi transzcendentális redukció formájáról (Vajda 2013a. 159), Vajda szerint olyan műveleti eljárásról van szó, amely révén szükségképpen maradnak takarásban lényeges mozzanatok, mely által alapvetően torzul, vagy urám bocsá! ellehetetlenül a saját tapasztalás és a tisztánlátás kiazmusa. Tudniillik a husserli redukció olyan tudati beállítódást, és ennek megfelelően olyan valóságglátást feltételez s involvál, amelyből *ad absurdum* részint éppen a valóság hiányzik, részint a szubjektív racionalitás hipertrófiája konfigurálódik benne és általa.

Először azt vizsgálom meg közelebbről, hogy miképpen bírálja Vajda a marxista praxisfilozófia felől a husserli fenomenológiát, majd azt nézem meg és vázolom fel röviden, hogy „a különböző életvilágok ősevidenciái”, vagyis a spontán léttörténesek adódásai miképpen maradnak foglyai a „»racionális« szubjektivitás” által meghatározott, „végső” igazságot tételező felfogásnak (Vajda 1993. 42). Mindkét esetben sérül a spontaneitás és a gondolati rendeződés kiazmatikus társításának esélye, így hát végül bemutatnák egy példát, ahol ez a kettő, tehát

a spontán létadódás és a gondolkodás, vagy ahogy Vajda fogalmaz, a belátás joga, egymást táplálva képes olyan alakzatba rendeződni, amely magában hordozza az élet pulzáló erejét is. Egy naplórészletről lesz szó.⁶

III. TUDATI BEÁLLÍTÓDÁS VERSUS EMBERI TEVÉKENYSÉG

Vajda Mihály a hatvanas évek végén két könyvet is írt a husserli fenomenológiáról. Az első, a *Zárójelbe tett tudomány* című kötetnek Husserl tudománykonceptiója a szűkebb témája, a második, *A mítosz és a ráció határán* tágabb horizonton, általánosabban vizsgálódik. Azonban mindkettőnek a gondolati perspektíváját a marxizmus határozza meg. Vajda a második kötet *Befejezésében* arról ír, hogy rengeteg kísérlet született már addig is Husserl koncepciójának értelmezésére,⁷ és az „útvesztő” plasztikus metaforájával igyekszik a bonyodalmakat jellemezni: ez azt hivatott kifejezni, hogy nemcsak hogy ahány Husserl-könyv, annyiféle perspektíva létezik, de mintha maga a vizsgálati tárgy, maga a fenomenológia sem lenne megfelelően körvonalazott ezekben az írásokban. E munkákban mindig „valami másról van szó, mindegyik – nemcsak másként értékel, másként magyaráz – másról is magyaráz” (Vajda 1969. 387, Vajda 2013b. 605, az eredeti kiadásban olvasható a kiemelés a szerzőtől). Éppen emiatt Vajda a marxista szemponttól az útvesztőből való kiutat reméli, noha természetesen ő maga is tisztában van a saját Husserl-olvasatának szubjektív optikájával:

Nem akarjuk azt állítani, hogy ez a könyv kivétel lenne. E könyv szerzője is a maga Husserl-képét, a maga fenomenológia-képét írta le. Saját – marxista – premisszái alapján közeledett a husserli életműhöz. Minthogy azonban meggyőződése, hogy korunk adekvát világnézete, adekvát filozófiája Marx filozófiája, reméli, hogy a könyv közelebb jutott a husserli életmű megértéséhez, tényleges funkciójának értelmezéséhez, mint sok másik – amely esetleg nagyobb tárgyismerettel és nagyobb felkészültséggel fogott hozzá feladatának megoldásához. (Uo.)

⁶ Vajda pályáján a naplóírói és a gondolkodói mentalitás egyszer csak egybefonódik, és a kétezres évek közepén, vége felé formálódik meg az az attitűd, amely az ironikus filodiárium meritumát adja. Kardos András a 2007-es *Sisakrostély-hatás* című (*Kísérteteim* alcímű) könyv *Az én 1986-om* című tanulmányát látja ebből a szempontból a leglényegesebbnek: „A marxizmus kísérteteivel le kellett számolni, az egzisztencia kísérteteit ki kellett szabadítani a palackból. A '86-tal ez megtörténik, s ezzel, Vajda pályáján először, a filozófiai és a személyes Kehre összecseng: ez utóbbi, mármint a kísértetekkel való szembesülés, nézetem szerint csakis a filozófia egzisztenciális fordulataival együtt történhetik.” (Kardos 2008. 165.)

⁷ Persze ez az idegen nyelvű, nemzetközi recepciótörténetre vonatzik, magyar nyelven Vajda az elsők között volt – az 1945 előtti gazdag recepción túl –, aki Husserl filozófiájával átfogó módon és szisztematikus igényességgel foglalkozott.

Vajda tehát a marxista szemponttól azt várja el, hogy adekvát perspektívát nyújthasson a fenomenológia újraértelmezéséhez. Egészen pontosan termékeny párbeszédet remélhet ezen megközelítésmód révén. Még pontosabban az „objektív világ és emberi szubjektum viszonyát” (Vajda 1969. 391, Vajda 2013. 608), e nagy rejtélyt illetően várhat el megfontolandó megoldási javaslatokat. Teheti ezt azon az alapon, hogy Husserlt a gondolkodása során Vajda szerint mindig is az emberi mozzanat motiválta. Ahogy fogalmaz: Husserl „mindig érzi: az embert, a szubjektumot nem lehet valamiféle eleve adott objektivitás által meghatározottként tételezni, mert ember-voltától fosztjuk meg” (Vajda 1969. 391–392, uo). Viszont a szubjektív mozzanat túlzó számbavétele megint csak félrevisz: „azt is meg kell érteni, hogy az ember nem elszigetelt egyén, *nem tudat*, hogy az emberi lényeg a társadalmi viszonyok összessége.” (Vajda 1969. 392, Vajda 2013. 609, kiemelés az eredetiben.) Nos, a marxizmus erre az ellentétre, szubjektum és objektum szembenállásának nagy rejtélyére, mint ismerjük mindnyájan jól, valamiképp a kollektívummal szeretett volna reagálni. Viszont Vajda Mihály *A mítosz és a ráció határán* vége felé nem a jól ismert emberi nem általános lényegét hordozó kollektív alakzatával operál, hanem, mintegy a fenomenológiával folytatott párbeszéd expresszív nyomaként, az emberiségről mint a világ „valóságos szubjektumát”-ról beszél. Az emberben az egyéni és a közös a munka révén ér(inthető) össze, „az emberiség a munka által, a társadalomban végzett munka által *tette magát* a világ szubjektumává” (uo, uo, kiemelés az eredetiben). Az így értett szubjektivitás tehát nem adottság (miként Husserlnél), hanem tevékenység, mindazonáltal a szubjektív egyéni adódásokat (képességeink, produktív hatékonyságunk) nagyon is figyelembe véve, azokat mérlegre téve fürkészi Vajda „a nagy rejtélyt”:

csak ekkor tudjuk megoldani a nagy rejtélyt. Azt a nagy rejtélyt, hogy az objektivitás létezése ellenére, annak ellenére, hogy van, ami adott, megváltoztathatatlanul adott, az emberiség mégis valóságos szubjektuma a maga történelmének, maga csinálja a maga történelmét. Ehhez azonban azt is meg kell érteni, hogy az ember nem elszigetelt egyén... (uo, uo.)

Vajda legnagyobb problémája a husserli fenomenológiával mindezek fényében úgy összegezhető, hogy az ignorálja az ember történelmi tapasztalatai során felhalmozott ismereteinek érvényét „az alapvető életproblémák, az emberiség életkrízisének megoldása”-ira tett kísérletek során.⁸ Ezen ignoráció legnyilván-

⁸ A husserli fenomenológiához való kritikus hozzáállása ugyanakkor egyáltalán nem jelenti azt Vajda részéről, hogy ne látná és fogadná el azt a szerepet, ethoszt s inspirációt, amit a fenomenológia képvisel és jelent a gondolkodás történetében, amint arra Bakonyi Pál felhívja a figyelmet: „Vajda a nyitottság és gondolkodói intenzitás miatt tartja Husserlt példaértékű gondolkodónak, és a husserli gondolkodásmódot, filozófáló ethoszt számtalan helyen méltatja: »Nincsen végső megoldás. Husserlt olyan gondolkodóként ismertük meg, akinek gondol-

valóbb formája, egyben „a husserli megoldási kísérlet gyengesége” – fogalmaz Vajda a *Zárójelbe tett tudomány* bevezető megfontolásaiban – nem más, mint hogy a fenomenológia a különböző tudati beállítottságtípusokat a társadalmi praxistól elszigetelten vizsgálja (Vajda 2013a. 169).⁹

IV. VÉGES ÉS VÉGTELEN PÓLUSAI KÖZÖTT

Vajda Mihálynak a husserli fenomenológiával szembeni kritikus diszpozíciója nem változik meg akkor sem, amikor, úgymond, eltávolodik a marxista gondolkodástól és világszemlélettől, majd végül *expressis verbis* szakít vele. Marxista-ként az a legfőbb baja, hogy a fenomenológiai valóságlátásból éppen az objektív valóság marad ki, immár *mutatis mutandis* a heideggeri egzisztenciafilozófiával szimpatizáló gondolkodóként pedig az, hogy Husserl a szubjektív transzcendentális racionalitás hipertrófiájában vagy (ahogy Vajda inkább szereti mondani) radikalitásában ragad benne.¹⁰ Husserl Vajda szerint minden ellenkező látszat ellenére megmarad az egyetemes racionalizmus talaján.

Mik ezek az ellenkező látszatok, azon törekvések, gondolatalakzatok tehát, amelyek alapján a husserli fenomenológiát valóban lehetne a plurális világszemlélet nagyszabású megformálójának és képviselőjének tekinteni, aminek révén úgy vélhetnénk, hogy Husserl feladta az univerzális észeszmékbe vetett abszolút bizodalmat? Ilyen lehetne az életvilág fogalma, amelynek mintha nem lenne

kodói nagysága éppen abban áll: soha nem nyugtatják meg a látszattmegoldások.” (Bakonyi 2005. 381, a Vajda-idézethez vö. Vajda 1969. 379.)

⁹ „Már Husserl is két szélsőség, a szolipszisztikus szubjektivizmus és realizmus között ingadozott – amint ezt [...] *A mítosz és a ráció határán* című könyv is megállapította. [...] Vajda – éppen úgy, mint Heidegger vagy Scheler – egyértelműen a realista Husserl (és mindenekelőtt a *Logikai vizsgálódások*) álláspontja mellett tette le a garast, talán azért, mert mindenféle szolipszizmust képtelenségnek tartott.” (Sümegei 2015. 174–175.)

¹⁰ Egyetértőleg idézhetjük e helyt Deczki Saroltát: „A modernitás filozófusai is nemegyszer hivatkoznak a *gnóti szeauton* parancsára, még Edmund Husserl is, fenomenológiai programja kidolgozása során. Csakhogy amikor Fichte, Kant, Hegel vagy Husserl erre az én-re hivatkozott, akkor azon egy olyan megismerő apparátust értett, mely minden emberben közös, s mely egyszersmind emberi mivoltunkat is szavatolja. Az én-t tehát egy radikálisan általános én-ként fogták fel, akinek személyes, egyedi vonásai éppenséggel zavaró tényezőként merülhettek fel csupán, hiszen ezek a hajlamoknak, az időnek, az érzékeknek, az esetlegességeknek való kiszolgáltatottságot jelentik. Az én kérdése voltaképpen annak a kérdése, hogyan ismerjük meg a világot, hogyan nyerhetünk róla igaz ismereteket. Úgy tűnik, Vajdának pontosan ebből lett elege. Ebből az általánosságból.” (Deczki 2015. 425, kiemelés az eredetiben.) Mindazonáltal megfontolandóak Bakonyi Pál szavai is: „Husserl az ész mellett tör lándzsát [...]. De ez az ész nem a tudományos ész, nem az újkori racionalitás, nem a kísérletező szaktudományok laboratórium-technológiai manipulációs kapacitása. A Galilei óta érvényesülő tudományos ész egy eredetibb ésszerűség pusztá tévelygése. És a rossz ésszerűség riasztó, elidegenítő volta miatt támadnak Husserl szerint újra és újra a kiábrándult szkepszis és irracionális hullámai. [...] Ezért Husserl szerint [...] az egyik alapvető feladat az ész eltévelyedésének feltárása.” (Bakonyi 2005. 380.)

lehetetlen olyan értelmezése, miszerint az életvilágbeli igazságok és az objektív-tudományos igazság feszültsége megrepesztí és kikezdi az univerzális észszeme abszolút érvényét. Valamint ezzel szoros összefüggésben az is, ahogyan Husserl a hamis vagy naiv racionalizmust, amely valamiképpen a felvilágosodás öröksége, és magát az objektivitás álcájában tünteti fel, elkülöníti az életvilág ősevidenciáiként adódó szubjektív racionalitástól, amelynek a megismerés megalapozását illetően „magasabb méltósága” van (Vajda 1993. 41). Nos, itt az tűnik nem kevés értelmező számára felvillanyozó hatásúnak, hogy mindezek alapján a végső igazságok státusza az életvilág igazságai által pluralizálható lenne. Csak-hogy amiként arra Vajda felhívja a figyelmet – s e gondolatot annak a *Husserl* című szövegnek a mottójául is idézi, mely voltaképpen a husserli fenomenológiára való újbóli reflexió *A posztmodern Heidegger* című '93-as kötet *Antikarteziánus meditációk* című fejezetében –, Husserl szerint az ember ugyan a végességben él, ám ebbéli létminőségében egyszersmind „a végtelenség pólusába él bele” (Vajda 1993. 38, 42).¹¹

Ami Vajda értelmezésében valami olyasmit jelent, hogy hiába a végesség husserli reflexiójának mégoly elementáris ereje, e végesség-tapasztalat nem képes (és végső soron nem is akarja) ellensúlyozni a szellem végtelenségigényét vagy -szimatát. Vajda szerint továbbá Husserl megannyi megkülönböztetett műveleti gesztusa a racionalitás pluralizálását illetően csupán látszólagos. Éppenséggel a racionalitás univerzalizálásának és főnix-szerű megerősítésének szándéka motiválja. Mind a hamis vagy naiv mint álságos objektív-tudományos igazság versus elemi vagy ősevidenciózus igazság mint az életvilág egyetemes szubjektív-relatív a priori megkülönböztetése, vagy éppen más kultúrák mienktől eltérő igazságainak a detektálása – mind azért vannak egyáltalán, hogy „ne zárják el utunkat az abszolút talajhoz, hogy a világot mint szellemi teljesítményt mint egy másik, a transzcendentális ész logikájának világát foghassuk fel” (Vajda 1993. 41). Ha az életvilágok ősevidenciái valóban végső adottságok lennének, akkor megnyílhatna az út velük egy részint ténylegesen plurális, részint az ember egzisztenciális végessége felől meghatározott gondolat dinamizálása felé. Miként az Heidegger esetében, a jelenvaló lét halálhoz való viszonyulása révén, a halálhoz történő előrefutásának horizontjaként és eseményeként Vajda szerint meg is nyílt. Ám Husserl vonatkozásában Vajda szerint

¹¹ Ez a „véges/végtelen” pólusos probléma olyannyira végig kísért(i) Vajdát, hogy a *Sisakrostély-hatás* felütésének negyedik lábjegyzetében a husserli „végtelen” jelzőhöz a következőket fűzi: „Igen, hát itt van a kutya elásva. Az idézett szerző – ne tessék azt hinni, hogy jelentéktelen szerző, holmi 19. századi romantikus vitéz... – mélyen meg van győződve arról, hogy az ő testének véges volta a legcsekélyebb mértékben sem akadályozza végtelen harcában. Így persze könnyű... Ha nem is olyan nagyon.” (Vajda 2007. 7, kiemelés az eredetiben.)

egy dolog világos: a különböző életvilágok ősevidenciái számára [mármint Husserl számára – V. T.] nem végső adottságok; mögöttük ott rejlik *még egy valóban végső, valóban „racionális” szubjektivitás, s ez határozza meg az igazságot* (Vajda 1993. 42, kiemelés az eredetiben).

V. A BELÁTÁS MINT VÉGSŐ INSTANCIA – AZ ARKHIMÉDÉSZI PONT

Tulajdonképpen ezt ismétli meg, illetve még expresszívebben fejti ki a 2003-as *Mesék Napnyugatról* című kötet *Ötödik meséjében* (amely egyáltalán nem mellesleg a leghosszabb mese a tizenöt közül a könyvben), ahol is Vajda újra kiemeli, hogy Husserl szerint „*igenis létezik a mindenki számára érvényes igazság. Sőt mi több, az igazság akkor is érvényes, ha azt senki nem képes belátni, s akkor is érvényes lenne, ha nem is léteznék olyan lény, aki beláthatja*” (Vajda 2003. 66, kiemelés az eredetiben). Sőt Vajda itt tovább is megy, mert azt állítja, hogy nemhogy az igazság pluralitása nem létezik Husserlnél, de ennek éppen az az egyik oka, hogy a „megismerés emberhez kapcsolódó relativitását” is képtelen elismerni Husserl, e relativitás affirmálása egyet jelentett volna az egész filozófiája alapintenciójával való szembehelyezkedéssel (Vajda 2003. 70).

Mintegy tíz évvel *A posztmodern Heidegger* című kötet után Vajda tehát újra végiggondolja a husserli filozófiához való viszonyát. A 2003-as *Mesék Napnyugatról* című kötetben Husserl a legfőbb antagonista képében tűnik fel, abban az értelemben legalábbis mindenképpen, hogy a könyv voltaképpen főhőiséhez, Nietzsche-höz képest, aki szerint „az »igazi világ« – mese”, Husserl képtelen volt feladni az igazi világ eszméjébe vetett hitét. Hogy egy kicsit poentírozottabban jelenhessen meg előttünk ez a beállítás, idézzük Nietzschét, akinek a *Bálványok alkonya* híres sorai mottóként szerepelnek Vajda könyvében. A meséből most csupán a harmadik s negyedik pontot idézem:

4. Az igazi világ – elérhetetlen? Ugyan, csak még nem értük el. S mint ilyen, persze, ismeretlen is. Következésképp nem is vigaszos, nem megváltó, nem elkötelező: mire kötelezne el bennünket bármi ismeretlen...?

(Rosszkedvű reggel. Az ész első ásítása. A pozitivizmus kakasszava.)

5. Az „igazi világ” – eszme, amely már semmire se jó, már nem is elkötelező –, haszontalan, feleslegessé vált eszme, következképp megcáfolt eszme: hajítsuk el!

(Napvilág; sugaras reggelizés; visszatér a bon sens és a derű; Platón belepirul székgye-nébe; a szabad szellemek pokoli lármája.) (Nietzsche 1994. 7.)

Ehhez képest Husserl a *Logikai vizsgálódások* tanúsága szerint kitar az igazság evidenciózus felfogása mellett:

A megismerés szigorú értelemben vett fogalmában a megismerést olyan ítéletnek tekintik, amely nem pusztán azzal az igénnyel lép fel, hogy rátalál az igazságra, hanem bizonyos is ennek az igénynek a jogosultságában és valóban bír ezzel a jogosultsággal. (Idézi Vajda 2003. 79, majd hozzáteszi, hogy „[e] jogosultság bizonyosságát nevezi Husserl evidenciának” [uo].)

Husserl tehát

[t]ovábbra is makacsul ragaszkodik ahhoz, hogy az igazságnak és a jelentéseknek egy-fajta minden gondolkodástól független, örök státuszt tulajdonítson. Az igazság, ami az igaz ítélet tulajdonsága, nem kötődhet az emberi gondolkodás konstitúciójához, még az általában vett gondolkodó, racionális lény mint olyan konstitúciójához sem. Szeretnék megmutatni néhány helyet az első kötetben [a *Logikai vizsgálódások* első kötetéről van szó – V. T.], ahol álláspontját mint valami magától értetődőt mutatja be:

Ami igaz, az abszolúte, „magánvalóan” igaz; az igazság identikusan egy, attól függetlenül, hogy emberek vagy nem emberek, angyalok vagy istenek ítélőn megragadják-e.

Az igazság „örök”, jobban mondva: egy idea, s mint ilyen – időfeletti. (Vajda 2003. 79–80.)

Vajda expressis verbis meg is fogalmazza, hogy Husserl a maga evidenciózus igazság-konceptiójának kimunkálása során „*alapjában Nietzsche szellemével hadakozott*” (Vajda 2003. 66, kiemelés az eredetiben). Annak a belátásnak a személyes, kontingens következményeit, hogy az igazság megrendíthetetlen alapjait érvekkel voltaképpen lehetetlen megragadni, Husserl képtelen volt levonni, így éppenséggel magát a belátást tette meg „végső instancia”-ként: „Senkit sem kényszeríthetek, hogy lássa be azt, amit *én* belátok. Én magam azonban nem kételkedhetem, hiszen ismételten belátom, hogy itt, ahol belátással rendelkezem, azaz magát az igazságot ragadom meg, minden kétely hibás lenne...” (Husserlt idézi Vajda 2003. 81, kiemelés az eredetiben.) Arra való képtelensége, hogy belátásának személyes mivoltát affirmálja, Husserlt annak a belátására készíti, hogy az ő saját személyes belátását arkhimédészi pontként hagyja érvényesülni, „hogy belőle kiindulva az ésszerűtlenség és a kétségek világát kiemelje sarkaiból” (uo). Mindezt, az igazság és személyesség aporiáig feszített ellentétezésének arkhimédészi energiaként történő husserli eltüntetését-stilizálását Vajda egyszerre „mély megrendüléssel” és a komikum forrásaként olvassa:

Ezeket a sorokat, jóllehet Husserl igazságát semmiképpen sem tudom belátni, minden alkalommal mély megrendüléssel olvasom. Van valami megragadó abban a pátoszban, ahogyan Husserl a betörő nihilizmus pillanatában kiáll legfőbb értékei, az ész

és a megismerés, az ésszerű igazságra-törekvés mellett. Másrészről mégis komikus, hogy ez a nagy ember a maga komolyságában képtelen volt arra, hogy levonja belátásának végső konzekvenciáit. (Uo.)

VI. A BELÁTÁS JOGA – AZ APARTÉK RITMUSA

Ezek után kérdezhetnénk teljes joggal, hogy ha a husserli epochális látásmód és attitűd sem a valóságlátásban, sem a szubjektumnak a világbeli diszpozíciója tekintetében nincs segítségére Vajdának, akkor miért tér vissza rá újra és újra. Nos, a válasz valahol a gondolatalakzatok, jelenségek, események leírásának fenomenológiai minuciozitása és ezen leírási szándék tiszta intellektualizmusa körül kellene hogy kikristályosodjon. Ahol is a léttörténések spontán adódása és a gondolati elrendez(őd)ésük valóban egymást feltételezve megy végbe. Vajda Mihály egy ilyenfajta műveleti rendet alkot meg a naplóírás révén. A naplóbejegyzés részint szűretlenül engedi a napi események nyomainak rögzülését, részint nyilván valamelyest igényel s megkövetel egyfajta kontrollt és komponálási érzékenységet. Ezt az eljárást nevezhetnék a vajdai per-skripció tiszta megformálódásának, ami olyasmint jelentene, hogy a naplóbejegyzés nem más, mint teremtvé-teljesítőn történő leíródás, amely nyomként intenzíven őrzi magában e teremtés és teljesítés eleveenségét.¹²

Persze sokféle naplót írt Vajda az élete során, én most egy kevésbé ismert naplóját idézném fel. A *Trilógia. A belátás joga (Naplójegyzetek egy meg nem született regényből)* című szöveg voltaképpen egy természetesen áramló, ugyanakkor bonyolult rétegződéseket színre vivő szövegkorpusz.¹³ Ami tehát az írás felől per-skripciónak tűnik fel, az olvasva áttetsző palimpszesztus. Ebben az írásában Vajda minimum négyféle szövegvariánssal, könyvvel dolgozik: Agota Kristof *Trilógia* című regényét olvassa, egyszersmind reflektál erre az olvasásra és a regényre, Roland Barthes *S/Z* című könyvét olvassa, egyszersmind reflektál is erre az olvasásra és magára a Barthes-korpuszra, a *Recht auf Einsicht (Droit de*

¹² Az eseményszerűségnek a vajdai gondolkodás folyamatában való permanens hatását és működését Kicsák Lóránt a performatív gesztusok applikálása révén értelmezi többször is, egy helyütt pl. így módon: „az élettörténet nem utólagosan elmesélhető eseménysor, hanem az a forma, melyben az autonóm lény megképződik, vagyis nem el-, mint inkább *meg*meséli, valósággal színre viszi önmagát. [...] Nem utólag szerkesztett élettörténetet közöl, nem előrevetített életideált propagál, hanem együtt mozogva az életmozgalmassággal, felmutatja és megragadja, ami vele történik. Egyszeri kompozícióként megírja az életét és önmagát. Önmagának mint példának a megteremtése az én szememben mindig is azt jelentette, hogy mindezt saját erejére támaszkodó performatív gesztusokkal lehet csak végbevenni.” (Kicsák 2015. 393. kiemelés az eredetiben.)

¹³ Sümegi szerint amire ezekben a naplószerű írásokban Vajda törekszik, az nem más, mint: „megőrizni és láthatóvá tenni a gondolatok élettörténetbe való beágyazottságát, a végül elvetett ötleteket, az aktuális tárgyhoz való emócióit, és egyáltalán a gondolkodás folyamatát a maga esetlegességében és személyességében.” (Sümegi 2015. 273.)

regards) című fotóalbumot lapozgatja, nézi és az ugyanezen című Jacques Derrida-tanulmányt olvassa, egyszersmind reflektál is erre az olvasásra-nézegetésre és magára az albumra és a Derrida-szövegre.¹⁴ Ezeken túlmenően pedig eleinte tűpontosan, egyszersmind a hangulat megragadására összpontosítva morfondírozik egyrészt azon, hogy hol sétálgat és olvas Tübingen hangulatos hegyoldalaiban és városközpontjában, másrészt hogy a NATO és Oroszország között létrejött egy paktum, és hogy mennyire örül ennek a világ, holott ad egy: a NATO-bővítés Oroszország ellen irányul, ad kettő: az oroszok rá lettek kényszerítve erre, s vegyék ezt tudomásul, ad három: „Oroszország marad a sötét ló. Erről nem beszél senki, arról, hogy Oroszország nem tud nyugatvá válni, annyira sem, mint mondjuk Írország, Görögország vagy Portugália, annyira sem, mint Lengyelország, Csehország vagy akár Magyarország.” (Vajda 2005. 4.) Ezek a szavak majdnem húsz év távolából az orosz-ukrán háború harmadik évében különösen hátborzongatóan hangzanak. Harmadrészt Misu azon is elgondolkodik, hogyan lett ő filozófus, az-e egyáltalán, továbbá hogy miért nem beszélgettek a szüleivel a zsidóságukról. Szót ejt még Günter Figal barátja egyik Derridáról tartott előadásáról, amit összességében élvezett, és hogy annak a titka, hogy ő alapvetően sokféle szöveggel tud valamit kezdeni, nem más, mint hogy ne legyen a szöveg totalitárius, ne akarja magát az olvasóra erőszakolni, s mindennek az az egyik feltétele, hogy legyen a szövegnek „jelentés-aurája” (Vajda 2005. 6.).

Nos, ami a mi szorosabb szempontunk felől izgalmas, azaz hogy miképpen lehetséges a spontán léttörténést és a gondolati elrendezést ugyanabban az írás-gesztusban érvényre juttatni, s hogy ebben a vonatkozásban a husserli fenomenológiai módszert kamatoztatni, az nem más, mint egy olyan – bármikor és sokféleképpen dekonsturálható – struktúra megalkotása Vajda részéről, amiben a rendkívül aprólékos, már-már valóban a fenomenológiai epochális leírásra hajazó részletezés és a mindezt olykor-olykor tagoló gondolati reflexió, szövegből való kiszólás, az ún. aparté, megszakítás együttes színrevitele formálódik meg.¹⁵ Vaj-

¹⁴ Nem tudom biztosan, de erősen gyanítom, hogy Vajda – és persze Derrida is – Husserlnek a *Logikai vizsgálódások* híres helyén előforduló (írásom V. részében elemzett) belátás-fogalma inverzív vagy inkább szubverzív applikációjaként alkalmazza a „belátás joga” kifejezést.

¹⁵ Persze már a lábjegyzetelésnek a kilencvenes évek közepén, második felében megvalósuló sajátos vajdai formáját is értékelhetjük, nézhetjük ebből a megtöréses-kiszólásos perspektívából, amint Heller a már idézett tanulmányában így is teszi: „Az új típusú lábjegyzet egyfajta, a német romantikában olyannyira kedvelt parabázis. A komédiák szerzői szoktak ki lépni saját darabjaikból, hogy a szereplőkre és önmagukra megjegyzéseket tegyenek, a játék igazságát kétségbe vonják, nevetségessé tegyék, s »főszövegüket« megkerülve, közvetlenül forduljanak a tisztelt közönséghez. Vajda lábjegyzeteinek ez a parabázis jellege valóban tréfacsínáló szerepében jeleníti meg a szerzőt, de komoly tréfacsínáló szerepében, romantikus színezettel. [...] Mint más esetekben is, a parabázisban a szerző megmutatja csúfondáros önmagát, s ezzel sikeresen el is takarja, sikeresebben, mintha meg sem mutatta volna.” (Heller 2008. 15.)

dánál a per-skriptív leíróadás nem más, mint az epochális leírásnak és az aparték ritmikus érvényesülésének, azaz a leírásokat tartalmazó szövegnek és e szöveg megszakadásának a folyamatos váltakozása.¹⁶ Erre az egyik legszemléletesebb példa a vajdai kísérletnek viszonylag az elejéről való:

Mellesleg: a képnek egy kinagyított, közelebb hozott részlete van a dupla borító egyik oldalán úgy elhelyezve, hogy a másik oldalon lévő kivágásban az ágy jelenjék meg, rajta a két testtel, melyről már tudjuk, hogy női testek, de a kép alapján még így kinagyítva sem lehetnének biztosak ebben. (Tudom, ez is interpretáció. Csak azt szabadna leírnom, amit látok. De honnan tudom, mi az, amit látok?) (Vajda 2005. 9.)

Kérdезhetnének mi is tovább: hogyan érvényesüljön a pontos epochális leírás, ha még azt sem tudom, mit látok? Ezért már mintegy a leírás epochájába *per se* beleszővődik az interpretáció gondolatisága.

IRODALOM

- Angyalosi Gergely 1995. A derűs kiúttalanság tüköre. In Fehér Ferenc – Kardos András – Radnóti Sándor (szerk.) *Majdnem nem lehet másként. Tanulmányok Vajda Mihály 60. születésnapjára*. Budapest, Cserépfalvi Kiadó. 14–22.
- Antal Éva 2015. Ilisszosz, irónia, ismétlés. In Széplaky – Valastyán (szerk.) 2015. 229–235.
- Bacsó Béla 2015. Túl – min? In Széplaky – Valastyán (szerk.) 2015. 494–500.
- Bakonyi Pál 2005. Határok és zárójelek. *Vulgo*. 6/1-2. 369–381.
- Deczki Sarolta 2015. Vissza a huzatba! In Széplaky – Valastyán (szerk.) 2015. 423–433.
- Heller Ágnes 2008. Vajda Mihály filozófiájának kísérleti alaprajza. In Boros János – Heller Ágnes (szerk.) *Negatív küldetés. Esszék Vajda Mihály filozófiájáról*. Pécs, Brambauer. 9–28.
- Kardos András 2008. Privát kísértetek. In uő: *Kritikus apák*. Debrecen, Alföld Alapítvány. 160–166.
- Kicsák Lóránt 2015. Esetleg. In Széplaky – Valastyán (szerk.) 2015. 386–397.
- Marquard, Odo 2001. Elvbúcsúztató. In uő: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz Kiadó. 15–33.
- Nietzsche, Friedrich 1994. Bálványok alkonya. Ford Tandori Dezső. *Ex-Symposion*. Különszám. 1–34.
- Sutyák Tibor 2005. Talpalatnyi kérdés. *Vulgo*. 6/1-2. 420–431.
- Sümei István 2015. *Talpalatnyi remény. Portrék Vajda Mihályról*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.

¹⁶ Amikor az írásra vonatkoztatva beszélek a performativitás formájáról, akkor annak a veszélyfaktornak is tudatában kell lennem, reflektálni kell arra is, hogy az írásban egyszerre kaphat teret az eleven emlékezet és a holt emlékeztetés (vö. Antal 2015. 234–235). Ha ennek a veszélynek a teljesen sikeres elkerülése nem lehetséges is, a megszakítások, kizökkenések formájában érvényre jutó ironikus attitűd enyhíthet a kudarc-élményen: „Kierkegaard *Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészre* című doktori disszertációjában Szókratész alakja a csend a filozófia történetében, a beálló szünet, melyből aztán kihallatszik követőinek zsvaja. Így iróniája a gondolatjel, mely ugyan mindent megakaszt, de kizökkenő mozzanatával új értelmezések elindítója.” (Antal 2015. 231.)

- Széplaky Gerda 2005. Egy formabontó gondolkodó. *Vulgo*. 6/1-2. 432–445.
- Széplaky Gerda – Valastyán Tamás (szerk.) 2015. *Az aligtól a túlig. Bevezetés Vajda Mihály gondolkodásába*. Debrecen, Eger, Budapest, Dupress – Líceum – Kalligram.
- Vajda Mihály 1969. *A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiájáról*. Budapest, Gondolat.
- Vajda Mihály 1993. Husserl. In uő: *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins, Lukács Archivum, Századvég. 38–43.
- Vajda Mihály 2003. *Mesék Napnyugatról*. Budapest, Gond-Cura Alapítvány, Palatinus.
- Vajda Mihály 2005. Trilógia. A belátás joga. Naplójegyzetek egy meg nem született regényből. *Vulgo*. 6/1-2. 3–34.
- Vajda Mihály 2007. *Sisakrostély-hatás. Kísérteteim*. Pozsony, Kalligram.
- Vajda Mihály 2013a. Zárójelbe tett tudomány. A husserli fenomenológia tudományfelfogásának bírálatához. In uő: *Fiatalkori írások*. Szerk. Sümegi István. Pozsony, Kalligram. 149–297.
- Vajda Mihály 2013b. A mítosz és a ráció határán. Edmund Husserl fenomenológiájáról. In uő: *Fiatalkori írások*. 299–610.

„You are schizophrenic!”

Vajda Mihály és Lukács György fiatalkori esszékorszaka

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16334>

Ha egyszer problematikussá lett valami – és ez a gondolkodás-mód és az ő ábrázolása nem azzá lett, hanem az is volt mindig –, akkor az üdv csakis a kérdésesség végső kiélezéséből fakadhat, a radikális végsőig elmenésből minden problémakörben. (Lukács 1997. 29, kiemelés az eredetiben.)

A nehéz az, hogy hitünk alaptalanságát belássuk. (Wittgenstein 1989. 52.) Ha nem bízom *ebben* az evidenciában, akkor miért bízzam bármilyen evidenciában? (Wittgenstein 1989. 177, kiemelés az eredetiben.)

Nekünk a paradoxont paradoxonként kell tudomásul vennünk. (Vajda 2015. 424.)

Közismert, hogy Lukácsnak a fenti mottóként idézett mondata *A lélek és a formák* bevezető esszéjéből való, melyben Lukács az esszéről mint kísérletről ír „levelet” Popper Leónak, legjobb barátjának. A most következő gondolatmenet három lényegpontról szól, ha tetszik, három „problématézist” gondol végig, melyek mélyén az a paradoxon húzódik meg, melyet Wittgenstein *Bizonyosság*-könyvéből idéztem a mottóban.

Tehát a tézisek: 1. Evidenciák nincsenek, (mégis) hogyan lehetségesek? 2. Vajda Mihály mintegy huszonöt önálló kötetét és számtalan kötetben való társszerzőségét figyelembe véve a négy vaskos kötetnyi, kb. négyezer oldalt kitevő *Válogatott Művei* nagyjából ismeretében azt állítom, hogy a *Változó evidenciák* című esszékönyve, mely 1970 és 1975 közötti esszéit és tanulmányait tartalmazza (megjelent 1992-ben), a szerző filozófiai életművének csúcspontja. 3. Azt vélelmezem, hogy figyelembe véve minden különbséget is, a *Változó evidenciák* nagyjából azt a szerepet tölti be Vajda életművében, mint *A lélek és a formák* Lukács hosszú pályáján. Mind a két esszékötet szerzőjük fiatalkori gondolkodásának esszenciája, és egész életművüket is tekintve, mutatis mutandis: *fő műve*, vagy szerényebben: szerintem (egyik) fő műve. Ez mind a kettőjükre áll. Még szerényebben: a vizsgált szempontok szerint bizonyosan a fő műve.

I.

Valószínűleg Wittgenstein értette a legmélyebben a múlt században, hogy evidenciák nélkül nem tudunk gondolkodni, az evidenciák viszont bizonyosságot jelentenek, a bizonyosságok pedig az alapot involválják, miközben az egész szerkezetet a hit alaptalansága keretezi. Mármost ebből az következik, hogy a filozófia, menjünk csak vissza Descartes-ig, voltaképpen semmi mással nem foglalkozik, mint hogy keresi az evidenciát, ami bevonzza a bizonyosságot, amiből kirajzolódik az alap, amely viszont a hit alaptalanságára épül. A metafizika egész (modern kori) története a nem létező evidenciák létezésének a filozófiai paradoxona és egyben „alaptalan alapja”. Igazán jelentős filozófus (nem sorolom) nem tudta megkerülni, hogy szembenézzen a gondolkodás és a létértelem nagy paradoxonával: *evidenciák nincsenek – hogyan lehetségesek?* Aki megpróbálja kikerülni és/vagy „feloldani” ezt a paradoxont, óhatatlanul a dogmatizmusba jut, vagy, ami legalább ilyen problematikus, a „filozófiai hit” fogalmát alaptalansága ellenére mint „alaptalan alapot” rögzíti, és ezzel voltaképpen feladja a gondolkodás autonómiáját. És ezen a dilemmán mit sem segít, ha a kételyre bízunk a megalapozást, mert az ugyan igaz, hogy látványosan eljuttat minket a posztmodern világába, csak hogy a posztmodern magabiztossága, a kétely mint bizonyosság pontosan a filozófia megszűnéséhez vezet(ne), ezért a legnagyobb posztmodern filozófusok Lyotard-tól Rortyn át Derridáig öntudatlanul is (Derrida tudatosan) a posztmodern filozófia zsákutcájából a dekonstrukció másvilága felé fordultak. (Erről később, mondaná Vajda is, és a fiatal Lukács is.)

A címben idézett angol mondatot Márkus György mondta a Sydney University konferenciáján Vajdára, majd magyarul hozzátette: „kisapám.” Vajda Mihály 2002-ben felidézi a történetet, majd így kommentálja: a mondatot azután kiáltotta Márkus, miután

azt mondtam, hogy egyrészt elfogadom Heidegger kultúrkritikáját, azt a nézetét, hogy az „első kezdettől” beindult nyugati gondolkodásunk pályájának a végére ért, még ha bevégeződése, megeshet, hosszabb időt is fog igénybe venni, mint az egész eddigi nyugati történelem; így hát meg kell nyitnunk magunkat az eseményre (*Ereignis*), egy másik kezdetre, amely nem lehet emberi törekvés eredménye (Heidegger megtanulta rövid náci elkötelezettségének a leckéjét!), hanem a Lét felől jó el; másrészt mégis úgy gondolom, hogy éppen mert ez a bevégeződés, ha a véges emberi létezés perspektívájából tekintjük, gyakorlatilag végtelennek tekinthető, nem ültethünk ölbe tett kézzel a Messiásra várván: kompetenciánk keretein belül igenis formálhatjuk a világunkat, javíthatunk rajta, elviselhetőbbé tehetjük. *Márkus ítélete egyáltalán nem sértezt: elfogadtam.* (Vajda 2013–2016. III, 608, kiemelés tőlem – K. A.)

Márkus mondata a kilencvenes években hangzott el (egyébként még egyszer elhangzott, ha jól emlékszem, a repülőtéren vagy a pályaudvaron mondta Mi-

sunak, elválásuk előtt). Az a tény, hogy Vajda ezt elfogadta, azért alapvető (sic!) számomra, mert ha majd közelebb lépünk a *Változó evidenciák*hoz, látnunk kell, hogy a kilencvenes években Vajda tisztában van azzal, hogy számára evidenciák nincsenek, és (mégis) keressük a bizonyosság alaptalan alapját, még hozzá oly korban, amikor a filozófiai hit már wittgensteini módon alaptalan. *Evidenciák nincsenek – hogyan lehetségesek?*

A *Változó evidenciák*at szerzője a hetvenes években beadta a Magvetőhöz: el is fogadták, ki is fizették, és Kardos elvtárs el is sülyesztette a fiókjába, nyilván összefüggésben a filozófusok elleni 1973-as hadjáratával, melynek Vajda is alanya volt, éppen a szóban forgó kötet első írásával. Szóval akkor nem jelent meg, a kézirat eltűnt, majd a váltás után Vajda újra összekaparta a szövegeket valahogy (kérdés, hogy a végeredmény megegyezett-e az eredetivel, lásd Sümegi Vajda-könyvét [Sümegi 2015]), mindenesetre 1989-ben Vajda írt egy rövid előszót a kötethez, ennek első bekezdését idézem:

Az itt egybegyűjtött esszék 1970 és 1975 között íródtak. Témájuk látszólag igen különböző, valójában azonban mindegyikük ugyanarról szól. Arra a kérdésre keresik a választ, hogy vajon minden ellenkező történelmi tapasztalatunk ellenére lehetséges-e megvalósítani a Földön a mennyországot, lehetséges-e az elidegenedés megszüntetése, azaz a megváltás. Mindegyikük arra tesz kísérletet, hogy megmentse a filozófiát mint szekularizált megváltástant. (Vajda 1992. 5, kiemelés tőlem – K. A.)

Nagyon érdekes az előszó keletkezési dátuma: 1989. október. Vajda hitem szerint akkor még nem fogadta volna el Márkus megjegyzését a skizofréniájáról, de az biztos, hogy már ez az előszó is arról beszél, hogy „minden tapasztalatunk ellenére” lehetséges-e az elidegenedés felszámolása, az e világi megváltó filozófia. Itt azt látjuk, hogy Vajda *útban van a filozófiai skizofrénia felé*, ugyanis azt már látja, hogy olyan antinómiákba ütközött, amelyek, akárhogyan is nézzük, nem feloldhatók. De az előszó még úgy olvassa a *Változó evidenciák* esszéit, mintha azok mindegyike a szekularizált megváltásról szólna. Közelebb jutok viszont a saját olvasatomhoz, ha átfoglalmazom Vajda amúgy csak 1992-ben megjelent kötete előszavának alapdilemmáját: Vajda Mihály egész könyvének alapdilemmája az, hogy látjuk és megéljük az evidencia, a filozófiai hit, az e világi megváltás kudarcát, tehát *nincsenek többé evidenciák, másfelől viszont evidenciákba vetett remény nélkül*, sugallja Vajda, *nincsen filozófia*.

Voltaképpen arról van szó, hogy a kötet esszéi (messze nem egységesen, de erről később) egy hatalmas személyes drámának az alapidokumentumai, nevezetesen a marxizmus adta megváltásnyelv egyfelől (praxisfilozófia), a polgári társadalom transzcendálhatatlansága másfelől. A kötet esszéi valójában a legmélyebb *filozófiai drámák*, egy nagy belső küzdelem különböző stációi. Nem „változó evidenciák”: a lukácsi értelemben vett esszé kétségbeesett harca az evidenciáért egyáltalán. Ez nagy különbség.

Fehér Ferenc, a Budapesti Iskola „iskolamestere”, 1992-ben recenziót írt Vajda könyvéről, és ebben így jellemzi barátját:

Előljáróban csupán annyit kell megjegyezni, hogy ebben a szellemi körben, mely több volt, mint iskola, mert közösen gondolkodók legmélyebb életközösségét is jelentette, Vajda Mihály volt talán a legszokratikusabb szellem. Szüntelenül kellemetlen kérdéseket tett fel „már rég letárgyalt tézisekre” vonatkozóan, s többnyire a legváratlanabb pontokon, pro domo feljegyzéseiben és kézírataiban megszakítás nélkül bombázta társait kételyeivel, melyeket módszeresen kifejtett ugyan, de bármiféle rendszerbe illeszteni (vagy egy rendszer keretében kidolgozni) vonakodott, és a minden héten kivírt egységet minden rákövetkező héten újra felborította. Ebben a körben, a növekvő üldözés és a társadalmi elszigetelődés szigetén tiszta filozófusi életformát élt, azaz írt, gondolkodott és vitatkozott minden egyéb cél nélkül, csak magáért a gondolkodásért, a megjelenés reménye nélkül. Vajda másokkal együtt javasolta és gyakorolta a szokratikus spekuláció par excellence műfajához, a dialógushoz való visszatérést. (Fehér 1992. 75.)

Mint köztudott, a Lukács Iskola (Budapesti Iskola) négy legbelső tagja a hatvanas években a praxisfilozófia mentén elfogadta közös kiindulópontnak Lukács „Viszsa Marxhoz” jelszavát, magyarán a marxizmus reneszánszát. Kiindulópontjuk a szocializmus megreformálhatósága volt, az a hit, hogy „lehetséges az igazságig keresztülhazudni magunkat”, magyarán, ha elfogadjuk azt az evidenciát, hogy a szocializmus eo ipso fejlettebb, mint a kapitalizmus, a feladat annyi, hogy a filozófiai kritika mentén a társadalmi praxis közelítsen a gyakorlatban is a marxi elmélethez. (Érdekes, hogy Fehér Ferenc idézett cikkében nem 1968-hoz, hanem az 1956-os forradalom leveréséhez köti, hogy a majdani Iskola tagjai nem hittek többé a szocializmus megreformálhatóságában. Ez egyrészt tényszerűen nem így volt, másrészt meg sem értenénk a Budapesti Iskola hatvanas-hetvenes éveinek a jelentőségét, ha Fehér ezen utólagos értelmezését elfogadnánk. De nem tesszük, sőt Vajda sem tette, aki megírja valahol, hogy Angliában a nyolcvanas években megkapta ezt a kérdést, és már akkor ő is 1968-hoz kötötte a váltás kezdetét.)

Sümege István említett könyvében helyesen figyeli meg, hogy Vajda a hatvanas évek elején részben a matematika, részben a természettudományok felől indul. Első tanulmányai (most nem számítva a két Husserl-könyvet) éppen erről szólnak, sőt a mi szempontunkból nagyon fontos, hogy Vajda egyik első tanulmánya (és nem esszéje! hol van az még) éppen az evidencia „tudományos” és „pszichológiai” megalapozásáról szól. Persze Descartes-ból indul ki: „Mindaz, amit egészen világosan és egészen határozottan belátunk, igaz”, idézi *Az evidencia problémája* című tanulmánya elején az *Értekezés a módszerről*-t (Vajda 2013–2016. I, 17). Vagyis, teszi hozzá akkor még, „az evidencia az ismeret »clare et distincte« belátása”. Nem követjük a tanulmányt a logikai és a pszichológiai megalapozás metafizikai útján, hanem a következő idézettel összefoglaljuk Vajda „objektív és tudományos” marxista korszakának evidencia-definícióját:

Anélkül, hogy igényt tartanánk e kérdés megoldására, szeretnénk rámutatni arra, hogy a megoldás kulcsát az ember tudati struktúrája és a társadalmi-történelmi gyakorlat közötti kapcsolatban kell keresnünk. *Minden történelmi korszakban elsősorban azok az ismeretek válnak minden egyes normális felnőtt számára evidenssé – azaz társadalmilag evidenssé –, amelyek szükséges feltételét képezik az adott történelmi korszak társadalmi-termelői gyakorlatának.* (Vajda 2013–2016. I, 33, kiemelés az eredetiben.)

Vajda soha többé nem tért vissza ehhez a tanulmányhoz, sehol nem említette, aminek egyetlen lényegi oka az, hogy evidens ismeret és társadalmi, pláne termelői praxis között ilyen összefüggés már csak azért sincsen, mert az ismeret „clare et distincte” értett evidenciája folyamatosan aknázódott alá az ész és az evidenciafogalom történelmi vándorútján a modernításban, és maga az aláaknáződés volt kapcsolatban a társadalmi folyamatokkal, olyannyira, hogy a filozófia kénytelen volt Isten posztulátumát megalkotni az alaptalan alap számára, hogy egyáltalán a metafizika meg tudja őrizni az architektonikáját.

Láttuk tehát, hogy Fehér jellemzése Vajda szokratikus magatartásáról nagyon pontos. Vajda már a hatvanas évek vége felé nagyon nehezen viseli, hogy valamilyen „közös álláspontot” „kellene” a Lukács Iskolának képviselnie, noha a szolidaritás nagyon köti, ám, és ezt is jól látja Fehér utólag, az a hit, melynek alaptalansága egyre jobban kiütözközik az el nem múlt elidegenedést fenntartó, ugyanakkor a diktatúra állandóságára berendezkedett létezett szocializmus világában, Vajdát egyre inkább a keretek szétfeszítése felé sodorja. És a kereteket állandóan és „tankszerűen” (Radnóti Sándor szava) feszegető Vajda az „objektivistá tanulmányok és monográfiák után” (Husserl-könyvek) elsősorban *esszéket* kezd írni, és mint látni fogjuk, az esszé valóban *dialogus*, ahogyan azt Fehér észrevette, de elsősorban is az esszé a bármiféle evidenciák megszűnésének és ugyanakkori szükségletének a műfaja Vajda számára. Másképpen: az esszé az evidenciák nélküli szabadság evidenciájáért folytatott belső (és külső) *gondolati harc*, sőt: valóban *személyes filozófiai dráma*. Előlegezzük meg az esszékorszak (Sümegei szerencsés kifejezése) legfőbb tanulságát: a Vajda számára elérhető „evidencia” a szokratikus filozófus iróniába zárt és nyitott *evidencia nélküli szabadság evidenciájának a drámája*. Joggal idézi meg a fiatal Lukács Platónat épp az esszé minemiségének taglalásakor talán a legfontosabb *Levél[ben] a „kísérlet”-ről*: „Hogy szempont dolga a tragédia és komédia: a kritikus kimondta itt legmélyebb életérzését, a szempont, a fogalom prioritását az érzés felett, a legmélyebben görögellenes gondolatot, amit csak elképzelni lehet.” (Lukács 1997. 28.) Nagyon nehéz megállapítani, hogy Vajda a hetvenes évek elején mit ismert a fiatal Lukácstól, és mit nem. Feltételezésem szerint a fordulat előtti időkből talán csak *A regény elméletét*. (Meg persze az utána született szövegeket is, ennek van nyoma. A fordulattól kezdve pedig mindent.) De nem is ez a lényeges, hanem az, hogy Lukács is, Vajda is egy *esszékorszak* decentralt középpontjában vizsgálja az esszéista drámáját, azaz a tragédia és a komédia szerzője ugyanaz az

ember: „És Szókratész [...] kimondja a hozzá hasonló emberek örök ideálját, amit sohasem fognak megérteni sem a töretlenül emberien érzők, sem a lényük legmélyén poéták, hogy ugyanannak az embernek kell írnia a tragédiákat és komédiákat.” (Uo.)

Vajda szokratikus ember volt: drámaként élte meg, hogy végül is ő robbantotta fel, éppen a *Változó evidenciák* esszéivel, a „ködkolostort” (Heller Ágnes), az iskolát magát, pontosabban a közösséget, mert már nem tudott osztozni barátaival a marxista társadalomfilozófia praxisában és történetfilozófiájában, és elindult, hogy az esszékorszak egyre fokozódó magányában megvívja harcát a keretekkel, egy új nyelv, egy evidenciák nélküli szabadság irányába, melyről nem tudta, hogy tragédiát ír-e vagy komédiát.

II.

A hetvenes években Vajda Mihály – és persze Heller, Fehér, Márkus – mint tiltott szerző igencsak foglalkoztatta egyetemista fantáziánkat. A véletlen hozta úgy, hogy e négyesből a meg nem jelent művek közül először a *Szembesítés* című kvadrológust olvastam kéziratban, Könöczöl Csaba barátom révén. Akkor már talán ismertem Vajdának *A mítosz és a ráció határán* című második Husserl-könyvét, úgyhogy rávetettem magam a kéziraatra, és el voltam ragadtatva attól, hogy bár kitaláltam, hogy a négy szereplő közül András képviseli a szerzőt, de Vajda négy egyenrangú személyt épített föl, akik marxizmusról, fenomenológiáról, egzisztencializmusról vitatkoztak, ráadásul olyképpen, hogy messzemenően nem volt eldöntve, kinek van igaza. Sőt. Éppen az volt rám elementáris hatással, hogy jól látszott: bizony lehetséges, hogy *többféle szempont van*, ráadásul egymás mellett felvezetve oly módon, hogy senki nincs *egyetlen igazság* birtokában, hanem mindenki érvel a saját igazsága mellett. Később Misu elmesélte, hogy noha ő is abban a hiszemben volt, hogy András a szerző szócsöve, olasz barátai közül néhányan úgy vélték, hogy Erich az. De most nem ez a fontos, hanem az, hogy a hetvenes évek közepe táján olvasok egy dialógust a *plurális igazságról*. El voltam képedve, mert *A mítosz és a ráció határán* kötet után nagyon felvillanyozott, hogy lám, a marxizmus után is van élet, nevezetesen a fenomenológia, ami azért a hetvenes évek elején messze nem volt evidens. És erre tessék, pont Vajda *szembesít* azzal, hogy *probléma van a keretekkel, kedves olvasó, nevezetesen az értelmezési keretekkel. Nem evidens az, hogy marxista vagy fenomenológus vagy egzisztencialista vagy, de még az sem, hogy kevered ezeket*. Akkor persze nem tudtam ilyen szépen megfogalmazni, de tény, hogy megéreztem valamit abból, amit később pluralizmusnak hívtunk, sőt talán abból is, hogy egy igazi filozófusnak éppen az lehet a dolga, hogy *rákérdezzen a keretekre, arra a nyelvre, amín addig gondolkodott*, magyarul: *rákérdezzen az evidenciákra*.

Ha ez még nem lett volna elég felforgató, akkor nem sokkal ezután megkaptam Vajda *Festészet*-tanulmányát. Persze az sem jelent meg, kéziratban ol-

vastuk, de ez a szöveg fenekestül felforgatta esztétikai nézeteimet. Lukács öregkori *Esztétikáján* és maximum Hegel háromkötetes *Esztétikáján* nőttünk fel, a műalkotás objektum–szubjektum viszonyának a mű zárt totalitásán alapuló értelmezésén, és erre Vajda ír egy tanulmányt, amelyben a befogadó szerepének radikális megújításával áll elő, a befogadó mint egyfajta „újraalkotó” fenomenológiájával, ráadásul Vajda tanulmánya a forma és a világnézet olyan típusú kapcsolatát elemezte az ízléskérdés és az esztétikai ítélet összefüggésében, mely teljesen párhuzamos volt a fiatal Lukács *Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez* című 1909-es tanulmányának forma- és világlátás-konceptiójával. Akkor ugyan nem tudtam, ma viszont már tudom, hogy Vajda mintegy „kitalálta” Lukács korai tanulmányának koncepcióját, vagy újra kitalálta, ahogy annak idején Lukács a harmincas években „kitalálta” az általa akkor még nem ismert Marx-mű, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* legmélyebb intencióját. Vajda zseniális esszéje, amely talán abban az esztétikai vitában született, melyet az Iskola folytatott Radnóti Sándor Walter Benjaminről szóló remek könyve (Radnóti 1999) kapcsán, számomra (és barátaim számára is) világossá tette, hogy az igazán autonóm gondolkodás arról ismerszik meg, hogy mindenre radikálisan rákérdez. Vajda talán nem is érzékelte akkor, hogy (igaz, Radnótival egybehangzóan) voltaképpen a marxista esztétika alapjaira kérdezett rá, éppen mestere, Lukács György nagy *Esztétikájával* szemben. (Amennyire biztos vagyok abban, hogy a *Festészet*-tanulmány írásakor, 1974 körül Vajda nem ismerte Lukács említett *Megjegyzések*...-tanulmányát, arra már nem esküdnék meg, hogy *A lélek és a formákat* sem olvasta. Hivatkozni csak jóval később fog Lukács esszékötetére, de mint az a későbbiekből kiderül, egyfajta „dekonstruktív beállítódás” mind a kettőjüket jellemzi esszéikorszakukban, noha ellentétes irányultsággal. Ebből persze egyáltalán nem következik, hogy a hetvenes évek elején Vajda biztosan ismerte volna Lukács 1910-es könyvét.)

A helyzet az, hogy a *Változó evidenciáknak* nagyon változó szerkezete van. (Erről Sümegi könyve részletesen beszámol.) Először is, mint láttuk, az eredetileg leadott kötet eltűnt a ki nem adás süllyesztőjében. Ez lenne az ősváltozat, amelyre azonban Vajda a rendszerváltás után nem emlékezett pontosan. Az 1989-ben újra összerakott könyv nyolc szöveget tartalmaz: a *Szembeítést*, erről volt szó, két Lukács-esszé: *A dialektika nyomában* (Lukács 1918–1919), *A közvetítés mítosza és valósága*, továbbá *Az emberiség funkcionáriusa* címmel egy újabb Husserl-szembenézést, egy-egy esszé Fichte és Scheler etikáiról, továbbá a *Filozófia: megszüntetve és megőrizve* című szöveget a szocializmus esélyeiről és esélytelenségéről, valamint a *Festészet*-esszé. Ez így, ebben a sorrendben jelent meg 1992-ben. Amikor a 2010-es években sor került Vajda műveinek válogatott kiadására, Sümegi István szerkesztővel együtt átváriálták a művet, és a sorozat második kötetében egyrészt felborult az eredeti (nem eredeti) sorrend, másrészt kibővült két hosszabb recenzíóval Korschról és Gramsciról, továbbá egy akkoriban, a hetvenes évek közepe után írt esszével: *Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?*,

amely nyilvánvaló önvita Az *emberiség funkcionáriusával*. Nem véletlenül került a *Válogatott Művek*ben ez a szöveg a *Változó evidenciák* utolsó helyére. A *Válogatott Művek* II. kötetének címe: *Utam Marxtól*. A kötet összeállítói, nem jogtalanul, úgy gondolták, hogy ez a vitaesszé tekinthető a voltaképpeni leszámolásnak Vajda marxizmusával. Ezért tették az utolsó helyre, hiszen a következő könyv címe ugyanebben a kötetben: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista*. A rettenetes cím valóban Vajda posztmarxista szövegeit tartalmazza, de már a hetvenes évek második feléből, így indokoltnak látszott, hogy az ebbe a kötetbe átváriált *Változó evidenciák* utolsó esszéje mintegy előkészítse a következő, immár valóban „Marx utáni” műveket.

A lehetetlen című könyv, tehát a *Változó...* utáni kötet első esszéje *A marxizmus és Kelet-Európa. Levélféle barátaimnak*. Ez az esszé vagy levélféle 1977 elején íródott, véletlenül tudom, hogy egyetlen éjszaka alatt. Voltaképpen ezzel a szöveggel zárta be Vajda a Lukács Iskolát, erre a szövegre mondták azt a többiek, joggal, hogy szerzője felmondta a közös alapokat, véglegesen bezárta a kaput. Annál is inkább, mert a többiek emigráltak, míg Vajda erre nem volt kapható: két és fél év brémai tanítás után hazatért. Számomra azonban nyilvánvaló, hogy ennek az esszélevélnek kellett volna zárnia a legújabban megjelent *Változó evidenciákat*. Ugyanis ez a levél nem csupán a „ködkolostor” felmondása, nem csupán a közösen vallott értékek nem vállalása, hanem az evidenciákért folytatott drámai küzdelem zárószövege. Vajda szerintem hét, szerinte tíz éven át küzdött, hogy ha lehetséges, hogy nincsenek evidenciák, akkor legalább a filozófus „drámája” – tudjuk: tragédia és/vagy komédia – tartalmazza az érte folytatott harcot, az ész és a gondolat harcát egy olyan szabadságért, melynek ha alapja nem is, de az érte folyó küzdelem és „végsőkéig elmenés”, ha nem is a filozófia mint rendszer – az halott –, de a filozófiai esszé mint *egzisztenciális gondolati dráma, fennmarad*.

Nos: nem marad fenn. Mielőtt egy fontos példán és egyetlen mondaton bemutatnám ezt az egzisztenciális gondolati drámát és annak zárlatát, adós vagyok az 1992-es kiadás alcímével: *Útban a posztmodern felé*. Érdekes módon a *Válogatott Művek* II. kötetéből ez az alcím hiányzik. Ennek okát nem ismerem, de részben örülök neki. Az általam virtuálisan megkonstruált újabb változatnak, amely tehát (meghagyván a Sümegi-féle bővítést is) a *Levélféle...*-esszéivel bővült, nos ennek a negyedik, immár virtuális változatnak az alcíme nem az lenne, amit Vajda adott a kötetnek 1989-ben. Az általam adott alcím így szólna: *Útban a dekonstrukció felé*. Természetesen itt nincs mód arra, hogy tisztázzuk a posztmodern és a dekonstrukció közötti alapvető eltéréseket. Az viszont fontos, hogy Vajda és köztem évtizedes vita folyt arról, hogy ő posztmodern-e, illetve arról, hogy a „Marx utáni” Vajda számomra fontos útja *lett volna* a dekonstrukció, szemben az általa választott posztmodernnel, ugyanis Vajda döntése szerintem ártott a „Marx utáni Vajda” filozófusi meritumának, holott minden alkati és tehetségbeli feltétel adva volt számára a dekonstrukció felé. (Ez egyben magyarázza is vonzódását Derrida

íránt.) Én magam sokáig, még *A posztmodern Heidegger* című 1993-as kötet nem egy kiváló szövege után is úgy gondoltam, hogy nyit a dekonstrukció felé, mely tovább folytatta volna a *Változó evidenciák* szokratikus Vajdáját, aki *egzisztenciális érintettségében a gondolat drámáját írja tovább*, ám azt hiszem, nem ez történt.

A válogatott művek utolsó kötete *A személyes emlékezet filozófiája*. Én úgy éreztem, hogy noha Vajda megmaradt a szabadság örökös szokratikus filozófusának, aki számára a megértés minden, a rendszer semmi, mégis, hogy tömör legyen és atyai barátommal talán kegyetlen: a személyesség álarcában és a posztmodern fedezékében Vajda Mihály nem csupán szkeptikus lett, hisz mindig is az volt, hanem feladta a filozófiát, holott a gondolkodást soha. És mégis, a filozófia feladása nagy veszteség mindannyiunk számára – mondom én. Azt vártam, hogy zseniális barátom még mélyebbre megy a dekonstrukcióban, mint ahogyan a nagyszerű és véleményem szerint legnagyobb hatású filozófiai művében, a *Változó evidenciákban* tette. Nem így történt – persze lehet, hogy nekem nincs igazam. Akárhogy is: számomra a *Változó evidenciák* alcíme: *Útban a dekonstrukció felé*.

Vajdával sokat interjúztam, vagy inkább magnóba beszélgettünk. Egyszer, 2006-ban erről a könyvről kérdeztem. Ezt mondta indításként:

Nem megváltoztak az evidenciák, hanem kérdőjelek lettek kitéve az evidenciák mellé, megszűntek evidenciák lenni, de nem került helyükre semmilyen más evidencia. Nem arról volt szó, hogy átalakult a világról vallott koncepcióm, hanem hogy a korábbi, a korábban hitt vagy a korábban evidenciaként kezelt, tehát kérdőjelektől mentesen kifejtett gondolatok mellé kérdőjel került. (Vajda–Kardos 2015. 44.)

Vajda bizonyos értelemben kétszer köszön el a filozófiától, mint amely viszonyulási mód bármely értelemben is küzdhet az evidenciák visszaszerzéséért. *A Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa?* egy Márkus-idézettel indít, mely a szerző híres 1968-as cikkéből való (*Viták és irányzatok a marxista filozófiában*):

A filozófia feladata valóban *tudatos* kérdésekké (és válaszokká) tenni a *jelen* alternatíváit azáltal, hogy megkeresi a *ma* alapvető konfliktusainak helyét az emberiség összfejlődésében, feltárja a jelen cselekvés- és fejlődésalternatíváinak viszonyát az emberiség által történetileg megalkotott értékekhez, s ezáltal tisztázza jelentőségüket, „értelmüket” az egész emberi fejlődés szempontjából. Ebben az értelemben a filozófia valóban nem más, mint egy állandóan megújuló, mindig a jelenből kinövő „összefoglalása” azoknak „a legáltalánosabb eredményeknek, amelyek az emberek történeti fejlődésének szemléletéből vonhatók el” (Marx), a társadalmi lét reális ontológiája, ami az „emberi lényeg” kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga. (Márkus 1968. 1118.)

Vajda helyesen veszi észre, hogy Márkus definíciójának két sarkpontja van: az egyik az „*emberiség* összfejlődése”, a másik az „*emberiség* által történelmileg megalkotott értékek”. Vajda hosszas elemzéssel kimutatja, hogy Márkusnál valójában fogalmi csúsztatás van. Ugyanis mind a két alappillér „*emberiség*”-fogalma voltaképpen a *nembeliség* éppen Márkus által rekonstruált fogalma helyett áll. És ebben a pillanatban Vajda szembekerül a partikularitás és a nembeliség kategóriapárjával. Elképzelhető persze, hogy a nembeliség társadalmi értelemben vett összemberiséget jelent, csakhogy az összes ember által történelmileg megalkotott értékek, azaz a nembeli értékek a filozófia, sőt ezen belül a nyugati metafizika alappillérei. Heller Ágnes ennek megfelelően írja le a nembeli értékeket:

Marxnak *volt olyan egyetemes alapértéke* (voltak olyan univerzális értékaxiómái), melyből minden elfogadott értéke és értékítélete axiológiaileg levezethető. Ez pedig egy ontológiai primer [...] kategória, ugyanis a *gazdagság* kategóriája. Mi a „gazdagság”? A *nembeli erők sokoldalú kibontakozása*. (Heller 1970b. 771.)

Hellernek *A mindennapi élet* című könyve egyfelől a partikularitás és a nembeliség értékfogalmának dichotómiájára épül, másfelől a nembeliség értékelemzéséből világos, hogy itt az európai, a nyugati fejlődés felhalmozott értékeiről van szó, nem is beszélve arról, hogy a partikularitásba száműzött emberi cselekvések, melyeknek csakis a nembeliség értékei fenntartási feltételeinek biztosítása a feladata, a filozófiát egy olyan *normatív evidenciapárra* építik, amely filozófiailag kétfelől is elfogadhatatlan. Egyfelől a Nyugat értékeinek univerzalizálása egyet jelent az emberiség nagyobb hányadának a nembeliségből való kizárásával. Másfelől a partikularitás mint nem univerzális érték ismét kizárja az emberiség nagyobbik részét a nembeli gazdagságból való részesedésből. Magyarán: a filozófia felépítése a nembeliség-evidenciára nem vezethet máshoz, mint terrorhoz, a mindenkori kisebbség „nembeli hatalmának” erőszakos fenntartásához. És Vajda ezt az egész addigi filozófiáját meghatározó evidenciapárt is felrúgja, vagyis: a szabadság gazdagsága nem alapozható a gazdagok szabadságára. A már említett interjúban Vajda így foglalja össze az esszé tanulságait:

De mindazt, ami nem tiszta intellektualitás és nem tiszta gondolati szféra, azt mind az állatiba sorolja [a nembeli filozófia], aminek eredménye az lesz, hogy minden ember teljesen azonosan egy absztrakt és ideális individuummá válik, amiben azonos a másikkal. Megszüntetjük az embereket, és csak egy ember marad, aki Isten. Isten kiirtja az emberiséget. (Vajda–Kardos 2015. 67.)

Vajda nem állhatott meg az evidencia „legalapvetőbb” filozófiájának, a nembeliség evidenciájának a felmondásánál. Levelében, melyet barátainak írt egy átvitatkozott kirándulás után, ezt mondja:

Sokszor mondtam [...], hogy a polgári társadalom transzcendálhatatlan. [...] A szocializmus feladata nem egy új társadalom megteremtése, hanem egy pozitív egyensúly kimunkálása és fenntartása – ami a szükségképpen állandóan változó körülmények között állandó új kimunkálás – a dinamikus, tehát súlyos belső ellentmondásokkal terhelt polgári világrend keretein belül. (Vajda 2013–2016. II, 461, 468, kiemelés tőlem – K. A.)

III.

Vajda Mihály életének egyik nagy problémája volt Lukácshoz, mesteréhez fűződő viszonya. Ezt ugyan megpróbálta azzal elintézni, hogy zseniális fiatalkora után Lukács marxista fordulata tönkretette Lukács filozófiáját, ámbar emberként mindig is szerette, sőt becsülte is őt. De Vajda hosszú, majd öt évtizedes barátságunk alatt soha nem nyugodott meg ez ügyben. Érezte ugyanis, hogy a képlet nem ilyen egyszerű. Egyrészt a *Történelem és osztálytudat* tanulmányait ő maga is zseniálisnak tartotta, másrészt, mivel nagyon érzékeny gondolkodó volt, a kommunizmust választó Lukácsot több korszakra tagolta, s a húszas éveket például sokra tartotta, a harmincas évek moszkvai Lukácsát semmire, a hatvanas évekre vonatkozóan pedig mintha vegyes lett volna a filozófiai ítélete. Az *Ontológiát* biztosan nem tartotta semmire.

Mindez azért fontos, mert Vajda Mihály egész felnőtt filozófiai életét végigkísérte az *elvesztett evidenciák okozta megrendülés, és egész filozófiai életművének e „skizofréniája” nem kis mértékben a Lukácshoz fűződő viszonyában áll.* (A Budapesti Iskola ebbéli szerepével most nem foglalkozom.) És akkor, amikor az olvasó ezen a filozófiai gyötrődésen töpreng, egyszer csak felvillan egy furcsa párhuzam, egy tükröjelenség Lukács és Vajda pályáján. Ha az ember egymás mellett olvassa el a *Változó evidenciákat* és a *lélek és a formákat*, nem lehet megkerülni a heuréka élményt: mindkét esszékötet, mindkét kísérlet-kötet (az *essay* Lukács által Montaigne-től idézett értelmében) nem csupán a két szerző fiatalkori remekműve (Lukács huszonöt, Vajda negyvenéves a kötet utolsó esszéinek megírásakor), hanem mindkettőjük életművében a *legdrámaibb, a legszenvedélyesebb, a legkétségbeesettebb és a leginkább az egzisztenciális kérdéseket felvető, de semmit nem megoldó, alaptalan alapmű.* E párhuzamosság arra készteti a kései olvasót, hogy ne pusztán „kétségbeesett fő műnek” tekintse e két esszékötetet, hanem az evidenciák és az alapok elvesztése és/vagy meg nem találása okán mint két, szinte a dilemmákat és a problematikusság mivoltát hasonlóan felvető, bár *irányaiban éppen ellentétes remekműnek* tartsa a két kötetet. Ráadásul még egy fontos analógia is van a két esszékönyv háttérében. Lukács megírta már *A modern dráma történetét*, Vajda megírt két Husserl-monográfiát, ráadásul mindezen átfogó, monografikus jellegű művek nagy jelentőségűek a maguk helyén, mégis mindkét filozófus jóformán párhuzamosan a monográfiákkal írja már az egzisztenciális kísérleteket, sőt Lukács György megajándékoz minket a *Lélek és a „kísérlet”-ről* szövegével,

mely talán a 20. század egyik, ha nem a legjelentősebb példája a „kísérlet”, az esszé filozófiai értelmezésének. Vajda írt egy kiváló tanulmányt Lukácsról 1992-ben, melynek első része Lukács esszékorszakát elemzi mesteri módon. Vajda itt idézi Lukács egy levelét 1912-ből, amelyet szerzője annak a Margarete von Bendemann-nak küldött, aki kritikát írt Lukács esszékötetéről.

Amennyiben az ember a végső, mindent eldöntő kérdésre való választ elutasítja, amivel minden kategóriánk elvesztette valóban konstitutív jelentését, és minden, amit a Felettünk és Rajtunk Kívül levőről kijelentünk, bennünk marad, reflexív lesz, az ember elveszíti a fogalmak szigoráért való döntő felelősségét, amit csak abszolút rendszerbe való hierarchikus besorolás nyújthat. Nincs olyan, amit ezekben az esszéekben meg ne próbáltam volna, hogy elkerüljem ezt a veszélyt. Minden – látszólag – nagyon is szubjektív, „költői”, töredékes mozzanat abból a törekvésből fakadt, hogy egyértelmű, éles és felelősségteljes lehessen – anélkül, hogy a kiteljesedett rendszer magától értetődő felelősségével rendelkeztem volna, rendelkeztem volna *már*. És az esszéisztikus forma etikája a kétségbeesés, amely e formának *ebből* az ősi kettősségből adódik. (Lukács 1981. 501, kiemelések az eredetiben.)

Mielőtt Lukács szavait értelmeznénk, még egy fontos hasonlóságra hívnám fel a figyelmet: mindkét műben található egy „drámai dialógus”, Lukácsnál a *Sterne*-esszé, Vajdánál a *Szembesítés*. Ez azért is fontos, mert mind a két filozófus-esszéista az igazság, az evidencia, a nagy rendszer, a nagy esztétika *hiányával küzd*. Csakhogy: Lukács kétségbeesett reményei szerint a „nagy esztétika” *felé*, Vajda pedig a „nagy rendszertől” *elfelé* igyekszik. És mégis: mindketten az „abszolút rendszerrel” viaskodnak, s bár alkatuk eltérő, de *egzisztenciáldilemmájuk azonos*: hogyan lehetséges alapok nélkül gondolkodni az „alapkérdésekről”, ami annál is drámaibb az esszé esetében, mert sem Lukács, sem Vajda egy percre sem tagadja ezekben a kísérletekben, hogy az *alap mint kísértet kíséri a kísérletet*.

Lukács elméletét az esszéről már annyian rekonstruálták igen magas fokon, hogy itt ettől eltekinthetünk. Azonban ha alaptézisünket akarjuk belátni, vagyis azt, hogy a két esszékötet hasonló jellegű fő mű a két filozófus életművében, akkor nem tudok eltekinteni a *Levél a „kísérlet”-ről* azon locusaitól, ahol Lukács maradandó módon rögzíti a modernitás világának azokat az antinómiáit, amelyek eleve is problematikussá teszik a rendszer megalkothatóságát Lukács számára, illetve amely antinómiák Vajdát a rendszer elhagyására, lebontására készítették. A fiatal Lukács zsenialitását bizonyítja, hogy évszázadra érvényesen megtudta fogalmazni a kínzó antinómiákat.

Mert két lelki realitás létezik: az élet és az *élet*, és mindegyik egyformán realitás, de egyszerre mindig csak az egyik lehet az. És minden ember minden élményében megvannak mind a kettőnek elemei, ha különböző mélységgel és erővel is, és az élmények emlékezetében hol ez, hol az, mert egyszerre csak az egyik formájában lehet

éreznünk. Amióta élet van, és az emberek rendezni akarják és megérteni életüket, fennállott mindig ez a dualitása élményeiknek; csak éppen csatájukat, a prioritások és a fölények csatáját, a filozófia vívta meg rendesen, és más jelszavak körül folytak a küzdelmek, és a legtöbb ember számára ismeretlenül és megismerhetetlenül. Legtisztábban talán a középkorban éleződött ki mindez, amikor két táborra szakadtak a gondolkodók, és az egyik azt mondta az univerzáliákról, a fogalmakról (a Platón ideáiról, ha úgy akarod), hogy reáliák, hogy az egyetlen igazi valóságok, és a másik, hogy szavak csupán, csak összefoglaló elnevezései az egyedül reális egyes dolgoknak. (Lukács 1997. 16, kiemelések az eredetiben.)

Vessük össze *az* élet és az *élet* dualizmusát, meghaladhatatlan antinómiáját Vajda küzdelmével, amelyet a *nembeliség* és a *partikularitás antinómiájával* folytatott. Mind a ketten valóban *drámai* küzdelmet folytatnak: az egyik a konstrukcióért, a másik a dekonstrukcióért. Ennek az egzisztenciális drámának az adekvát műfaja csakugyan a kísérlet, az esszé, és ha Lukácsnál ennek kétségbeesett etikája van, úgy Vajdánál ironikus és antinomikus. De hát az irónia valóságáról Kierkegaard után éppen *A regény elméletének* Lukácsa tudta a legtöbbet.

Lukács előfutárnak nevezi a kísérletet, mely a végső kérdések felé csak úton van, és ha a „nagy esztétika” elérkezik, akkor az esszé legtisztább sikere is elhalványul. Ezért utolsó előtti fok nála az esszé, de azért van önálló értéke is: a *vágy*, mely „nem olyasmi, ami csak beteljesülésre vár, hanem önálló értékű és létű lelki tény; eredendő és mély állásfoglalás a lét egészét illetően, az élménylehetőségek végső, többé el nem törölhető kategóriája” (Lukács 1997. 31, kiemelés az eredetiben). A vágyban Lukács megtalálja az esszéforma végső magyarázatát. A vágy nem más, mint az a közvetítő láncszem, mely *az* ember és az *ember* között közvetítene, és e közvetítés formája: a kísérlet, az esszé. Ám a vágy soha nem ér el a véghez. Úton-lét, méghozzá *Holzwege*, rejtektutakon bolyong és keresi – a megváltást. Lukács kétségbeesve efelé megy, Vajda ettől elfelé.

És mindkét esszé-drámakötet egyik közös őse, Nietzsche pontosan tudta, miről fog szólni a következő század kísérletdrámája:

Az örült. – Nem hallottatok arról az örültől, aki fényes délelőtt lámpást gyújtott, a piacra rohant, s közben ezt kiabálta: „Istent keresem! Istent keresem!” – Mivel a jelenlévők között sokan voltak, akik nem hittek Istenben, nagy nevetés támadt: Tán elvesztetted? – kérdezték egyesek. Talán csak nem szaladt el valamerre, mint valami gyerek? – így mások. Vagy netán elrejtőzött? Fél tőlünk? Hajóra szállt? Kivándorolt? – így kiabáltak és nevetgéltek összevissza. Az örült közéjük vetette magát, szinte átlukasztva őket a tekintetével. – Hova lett Isten? – kiáltott fel. – Majd én megmondom nektek! *Megöltük őt* – ti és én! Gyilkosai vagyunk mindannyian! (Nietzsche 1997. 125.)

Két remekmű párhuzamai és szembeütjái, egymás inverzei és örökre magányos összetartozásai: ezt jelenti *A lélek és a formák* és a *Változó evidenciák* „ködkolostor” – talán a múlt század filozófiai esszéformájának két legjelentősebb magyar teljesítménye.

IRODALOM

- Fehér Ferenc 1992. A hegelianizmus második felbomlása. *Alföld*. 43/12. 74–80.
- Heller Ágnes 1970a. *A mindennapi élet*. Budapest, Akadémiai.
- Heller Ágnes 1970b. Hipotézis egy marxista értékelmélethez I. *Magyar Filozófiai Szemle*. 14/5. 759–790.
- Lukács György 1981. *Levelezése (1902–1917)*. Budapest, Magvető.
- Lukács György 1997. Levél a „kísérlet”-ről. Levél Popper Leónak. In uő: *A lélek és a formák. Kísérletek*. Budapest, Napvilág – Lukács Archívum. 11–33.
- Márkus György 1968. Viták és irányzatok a marxista filozófiában. *Kortárs*. 12/7. 1109–1128.
- Marx, Karl 1962. *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest, Kossuth.
- Nietzsche, Friedrich 1997. *A vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap.
- Radnóti Sándor 1999. *Krédó és rezignáció. Esztétikai-politikai tanulmány Walter Benjaminről*. Budapest, Argumentum – Lukács Archívum.
- Sümegei István 2015. *Talpalatnyi remény. Portrék Vajda Mihályról*. Veszprém, Veszprémi Humántudományi Alapítvány.
- Vajda Mihály 1992. *Változó evidenciák*. Budapest, Cserépfalvi–Századvég.
- Vajda Mihály 2013–2016. *Válogatott Művei* I–IV. Pozsony, Budapest, Kalligram.
- Vajda Mihály 2015. Lehet-e a filozófus az emberiség funkcionáriusa? In uő: *Utam Marxtól*. Pozsony, Budapest, Kalligram. 386–437.
- Vajda Mihály–Kardos András 2015. *Kérdő evidenciák. Beszélgetések*. Szerk. Fehér Ildikó. Eger–Budapest, DUPRESS – Líceum – Kalligram.
- Wittgenstein, Ludwig 1989. *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa.

E számunk szerzői

Dornbach Márton megbízott óraadó az ELTE BTK Filozófia Intézetben. Jelenlegi kutatási területe a filozófiai antropológia, különös tekintettel Helmuth Plessner munkásságára.

E-mail: marton.dornbach@gmail.com

FORRAI GÁBOR az ELTE GTK egyetemi tanára. Fő kutatási területe az ismeretelmélet és az argumentációelmélet.

E-mail: forrai@gtk.elte.hu

GYENIS BALÁZS a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, fő érdeklődési területe a tudományfilozófia. Doktori fokozatát a Pittsburghi Egyetem Tudománytörténet és Tudományfilozófia Tanszékén szerezte, emellett fizikus, filozófus, és elméleti közgazdász végzettségekkel rendelkezik. Az ELTE gyakori meghívott előadója, korábban tanított a Pittsburghi és az Illinoisi Egyetem, illetve a London School of Economics filozófia tanszékein is.

E-mail: gyenis.balazs@abtk.hu

HORVÁTH LAJOS a Debreceni Egyetem Filozófiai Intézetének habilitált adjunktusa. Kutatási területei a fenomenológia és a pszichoanalízis között zajló párbeszéd, valamint az öntudat elmefilozófiai és fenomenológiai koncepcióinak vizsgálata.

E-mail: horvath.lajos@arts.unideb.hu

KARDOS ANDRÁS kritikus, esztéta. Az ELTE Bölcsészettudományi Karán végzett 1977-ben magyar-esztétika szakon. Első munkahelye az Akadémiai Kiadó Lexikon Szerkesztősége, ahonnan 1980-ban politikai okokból elbocsátották. Szellemi szabadfoglalkozású lett, majd a rendszerváltás után a Lukács Archívum munkatársa és a Debreceni Egyetem (akkor még Kossuth Lajos Tudományegyetem) Filozófia Intézetének oktatója. Kritikákat, esszéket, tanulmányokat ír, öt könyve jelent meg, az utolsó címe: *Ellenfényben Valamivel. A Gond* című filozófiai esszéfolyóirat szerkesztője és a *Hiány* nevű szociálliberális lap főszerkesztője volt.

E-mail: kardosandris53@gmail.com

KISS LAJOS ANDRÁS filozófus, nyugalmazott főiskolai tanár, kandidátus. Korábban a Nyíregyházi Egyetemen, a Miskolci Egyetemen és a Debreceni Egyetemen oktatott. Fő kutatási területe a kortárs francia, német és orosz politikai filozófia. Eddig nyolc önálló kötetet és 250 tanulmányt, esszét publikált. Legutóbbi könyvei *A képzelőerő hatalma* (2021) és *Pillérek törmelékein* (2023) címmel jelentek meg a Liget Kiadónál.

E-mail: kisslajosandras@gmail.com

OLAY CSABA az ELTE BTK Filozófia Intézetének igazgatója. Kutatási területei a 19–20-századi kontinentális filozófia, egzisztencializmus, hermeneutika, politikai filozófia, Heidegger, Jaspers, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurti Iskola.

E-mail: olay.csaba@btk.elte.hu

SCHREINER DÉNES A Tan Kapuja Buddhista Főiskola főiskolai tanára. Kutatási területei: klasszikus német filozófia, Nietzsche, fenomenológia, egzisztenciafilozófia.

E-mail: schrein@tkbf.hu

SERFŐZŐ KRISZTIÁN (Budapest, 1987) harmadéves PhD hallgató az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájának *Etika és politikai filozófia* programján. Kutatási területe a Rawls utáni politikai filozófia, ezen belül is a gazdasági igazságosság.

E-mail: serfozok87@gmail.com

SÜMEGI ISTVÁN az iASK – Felsőbbfokú Tanulmányok Intézete kutatója és az ELTE PPK egyetemi docense. Sokfelé ágazó, gyakran a filozófia és az irodalomkritika határán mozgó írásait az európai civilizációt és a benne élők életvitelét meghatározó (wittgensteini értelemben vett) bizonyosságok iránti érdeklődés köti össze.

E-mail: sumegi.istvan@ppk.elte.hu

SZABÓ GÁBOR a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója. Fő kutatási területei a modern fizika filozófia kérdései.

E-mail: Szabo.Gabor@abtk.hu

SZÉCSI GÁBOR a PTE KPVK tanszékvezető egyetemi tanára, a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Vendégprofesszorként oktatott a Helsinki és Heidelbergi Egyetemen. Kutatási területei: analitikus nyelv- és tudatfilozófia, kommunikációfilozófia, ismeretelmélet, a narrativitás filozófiája. Néhány könyve: *Tudat, nyelv, kommunikáció* (1998), *A kommunikatív elme* (2003), *Kommunikáció és gondolkodás* (2007, 2009), *Nyelv, média, közösség* (2013), *Média és társadalom az információ korában* (2016), *A történetekbe zárt elme* (2020).

E-mail: szecsi.gabor@pte.hu; szecsi.gabor@abtk.hu

VALASTYÁN TAMÁS (1969) egyetemi docens, a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének igazgatója, a *Magyar Filozófiai Szemle* és a *nagyalma.hu* szerkesztője. Fő kutatási területe a modernitás esztétikai elméletei.

E-mail: valastyan@gmail.com

WEISS JÁNOS (1957) filozófus, filozófiatörténész. 1980-ban a pécsi egyetemen közgazdász, majd 1985-ben az ELTE-n filozófus diplomát szerzett. Filozófiai tanulmányait Németországban folytatta, elsősorban Frankfurtban, Jürgen Habermas tanítványaként. Jelenleg a PTE BTK Filozófia Tanszékének egyetemi tanára és az Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola munkatársa. Kutatási területei: Frankfurti Iskola, német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.

E-mail: janosweiss@gmail.com

Absztraktok

DORNBACH MÁRTON

Miért időszerű a filozófiai antropológia?

Az emberi életforma filozófiai értelmezésére irányuló kortárs törekvések egyfajta harapfogóban találják magukat a reflektálatlan antropocentrizmus és annak antihumanista ellenlábasai között. E szélsőséges álláspontokat motiváló történelmi tapasztalatokról és megfontolásokról adok kritikus áttekintést azt megmutatandó, hogy marad játéktér a filozófiai antropológia számára, sőt, égető szükség van erre a vizsgálódási irányra. A gondolatmenet kiindulópontja a kortárs filozófiában elterjedt reflektálatlan antropocentrizmus, amely nem tulajdonít jelentőséget annak a ténynek, hogy az emberi lény a biológiai élet egyik sajátos módozata. E vakfolt betudható a természet marginalizálódásának a modernitásban, illetve ezzel összefüggésben a formalisztikus önértelmezések előtérbe kerülésének. A reflektálatlan antropocentrizmus antihumanista túlkorrekciójaként fogalmazódnak meg azok az antihumanista álláspontok, amelyek tagadják az emberi életforma normatív jelentőségét, invarianciáját, vagy kategoriálisan egyedülálló voltát. A humanizmus korai modernitáshoz köthető felemelkedéséhez hasonlóan az antihumanizmus jelenkori elterjedéséhez is nagy horderejű történelmi tapasztalatok szolgálnak indítékként. Az antihumanizmus itt tárgyalt változatainak háttérében (1) a szcientizmus, (2) a kollektív kudarcainkra adott mizantróp reakció, (3) az emberi életformák történelmi változékonyságának és kulturális sokféleségének felismerése, (4) a tudományos-technikai fejlődés poszthumanista és transzhumanista forгатókönyvei, (5) ökológiai illetve (6) állatetikai megfontolások húzódnak meg. Noha a szóban forgó álláspontok mindegyike életformánk valamely sajátosságára és az önértelmezésünket megkérdőjelező valós kihívásokra reflektál, szószóloúk a fürdővízzel együtt a gyereket is kiöntik. Helmuth Plessner írásaihoz és több kortárs elgondoláshoz csatlakozva amelletт érvelek, hogy a jelenkor leg-szorongatóbb kérdései fényében nem nélkülözhető az emberi életformát a maga természeti beágyazottságában és plaszticitásában megragadó filozófiai elmélet.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16321>

FORRAI GÁBOR

Episztemikus tekintély: a preempcionista felfogás pár problémája

Linda Zagzebski nemrégiben amelletт érvelt, hogy az episztemikus tekintélyek ítéletei nem pusztán különösen súlyos indokokként, hanem preemptív indokokként kell szolgáljanak számunkra, azaz pusztán azon az alapon kell elfogadunk ezeket, hogy az episztemikus tekintélyek ezeket képviselik. Az írás két legfontosabb megállapítása a következő. Egy: a Zagzebski koncepciójának egy súlyos hiányosságára – nem kínál magyarázatot arra, hogy a vélelmezett tekintély orbitális tévedése miért kérdőjelezi meg episztemikus

tekintély mivoltát – adott egyetlen megoldási javaslat hibás. Kettő: azon, a szakirodalom által jórészt elhanyagolt eseteket vizsgálva, amelyekben ténylegesen kommunikálunk az episztemikus tekintélyekkel, azonosíthatók olyan esetek, amelyekben nem szabad preempcióhoz folyamodnunk.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16322>

GYENIS BALÁZS

Melyik szabad akarat létezik?

A tanulmány az ún. empirikus szabad akarat létezése mellett érvel, amely egyszerre kompatibilista, libertáriánus, forrás-elemzés-kompatibilis, és nem-episztemikus, azonban természetes módon összeegyeztethető egy olyan tanulási modellel, amely szerint szabadságunk hatóköre tudásunk mélyülésével bővül. Az empirikus szabad akarat tehát a klasszikus inkompatibilista ellenérveket elkerülve összhangban van mind a szabad akarat tapasztalatával, mind a cselekvések agyállapoti és mikrofizikai meghatározottságával; az akaratszabadság szükséges feltételeként kezeli a másképpen cselekvés lehetőségét; abduktív módon alátámasztja, hogy cselekedeteinket a koponyánk határán belüli oksági folyamatok határozzák meg; és annak ellenére, hogy az akaratszabadság fennállását világosan megfogalmazott, nem-episztemikus igazságfeltételekhez köti, azt eredményezi, hogy tudásunk bővülésével és a tudományok előrehaladtával egyre több szabad döntés válik lehetségessé. A gondolatmenet módszertani kulcsa a különböző leírási szinteken megfogalmazott állítások szigorú elválasztása.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16323>

HORVÁTH LAJOS

Az affektív tudattalan és a tudattalan enklávé

A tanulmány célja az affektív tudattalan fenomenológiai koncepciójának vizsgálata és kiegészítése a tudattalan enklávé pszichoanalitikus fogalmával. A tanulmány bevezetése megkülönbözteti az implicit és a tudatidegen affektív tudattalant, majd amellet érvel, hogy a visszaható trauma részben asszimilálhatóvá és tudatképesse alakíthatja az affektív tudattalan énidegen elemeit. Az első részben megvizsgálom a visszaható trauma Fletcher és Laplanche-féle értelmezéseinek fenomenológiai jelentőségét. A második rész pedig a tudattalan enklávé és a tudatidegen affektív tudattalan összehasonlító elemzésére vállalkozik. A két elmélet közös nevezője, hogy a tudattalant egy időben kibontakozó, identitást építő-romboló aktivitásként és nem statikus rezervóárként képzei el. A tanulmány végül azt szeretné demonstrálni, hogy a tudattalan enklávé kompatibilis az affektív tudattalannal és az utólagosság temporális logikája lehetővé teszi annak részleges integrációját.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16324>

KARDOS ANDRÁS

„You are schizophrenic!”*Vajda Mihály és Lukács György fiatalkori esszékorszaka*

A dolgozat a következő három probléma köré szerveződik: 1) Evidenciák nincsenek, (mégis) hogyan lehetségesek? 2) Vajda Mihály mintegy huszonöt önálló kötetét és számtalan kötetben való társszerzőségét figyelembe véve a négy vaskos kötetnyi, kb. négyezer oldalt kitevő *Válogatott Művei* nagyjából ismeretében azt állítom, hogy a *Változó evidenciák* című esszékönyve, mely 1970 és 1975 közötti esszéit és tanulmányait tartalmazza (megjelent 1992-ben), a szerző filozófiai életművének csúcspontja. 3) Azt vélelmezem, hogy figyelembe véve minden különbséget is, a *Változó evidenciák* nagyjából azt a szerepet tölti be Vajda életművében, mint *A lélek és a formák* Lukács hosszú pályáján. Mind a két esszékötet szerzőjük fiatalkori gondolkodásának esszenciája, és egész életművüket is tekintve, mutatis mutandis: fő műve, vagy szerényebben: szerintem (egyik) fő műve. DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16334>

KISS LAJOS ANDRÁS

A tudomány és a fenomenológia metszéspontján*Gondolatok Vajda Mihály első alkotói korszakáról*

Vajda Mihály a több mint fél évszázadot felölelő életművében időről időre visszatért az akadémiai tudományosság „absztrakt igazsága” és az úgynevezett életvilág „prózaivalóságátapasztalata” érzékeny problematikájához. Első alkotói korszakában Vajda az evidencia-kérdést, illetve az analitikus *versus* szintetikus ítéletek igazságkritériumait vette nagyító alá. Nincsenek örök és megkérdőjelezhetetlen evidenciák, tudományos igazságok, mert a tudomány maga is a változó társadalmi gyakorlat (praxis) része, és a természettudományok, noha az embertől független természetet írják le, illetve próbálják rendszerbe foglalni, *mindig egy adott korszak embere számára adott természetet ábrázolnak*. A filozófia nem adhatja fel eredeti, az univerzális világértelmezésre irányuló és egyben a társadalmi praxishoz szorosan tapadó küldetését, ezért nem fogadhatja el azt sem, hogy az „egyik tudomány a többi között” szerepébe kényszerüljön. A tanulmány utolsó harmada a tragikusan fiatalon elhunyt Erik Grigorjevics Jugyin *Rendszerelmélet és tevékenysége* címmel, a múlt század hetvenes éveiben megjelent munkájának a tudomány és a filozófia kapcsolatát érintő fejezetét elemzi. Jugyin ugyancsak kiáll a filozófiai tudás autonómiája mellett, és azt hangsúlyozza, hogy a filozófia sohasem veszíti el az olyan, alapvetően világnézeti és vallási gyökerű tudásformákkal való kapcsolatát, mint a folklorisztikus és más naiv valóságkonstrukciók.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16332>

OLAY CSABA

Hankiss Elemér kultúraelmélete

Hankiss változatos intellektuális pályája késői szakaszában olyan kérdésekkel foglalkozott, melyeket ő maga is összefüggésbe hozott a filozófiai antropológiával. E kérdések tárgyalása során különösen élesen vetette fel az emberi kultúra kérdését, elsősorban arra koncentrálva, hogy láthatóvá tegye a szerepeket, melyeket a tág értelemben vett kultúra betölt. Hankiss meggyőződése szerint az emberi kultúra és civilizáció funkciója az, hogy értelmes otthont képez az ember számára egy alapvetően emberidegen mindenségben. A civilizáció képezte szimbolikus réteg vagy buborék nélkül az ember a metsző értelmetlenség és kontingencia világával találja szembe magát. Kultúra és civilizáció így meghatározott funkcionális kérdését Hankiss ősréginek tartja, mivel szerinte az emberiség sok ezer éves élménye, hogy nincs otthon és idegen ebben a világban, hogy törékeny és gyenge teremtés.

Kritikai szempontként a tanulmány egyrészt vizsgálja, hogy, szemben Hankiss érvelésével, kulturális termékek fogyasztását, befogadását nem lehet lélektani, metafizikai szükségletek kielégítésének funkciójára redukálni. Ebben az értelemben a kultúra lényegesen különbözik a biológiai, fiziológiai szükségletektől. Ehhez kapcsolódik a funkcionista megközelítések elvi szinten felmerülő problémája, ami következménye annak, hogy a kulturális termékeket szimbolikus védőpajzsnak tekint. Ilyen megközelítésben nem lehet különbséget tenni a kulturális termékek különböző szintjei között, és esetlegesen lényeges eltéréseiket sem lehet jól figyelembe venni, azaz e keretben nincs különbség populáris művészeti alkotások és magasművészet között.

Másrészt Hankiss meggyőződése, miszerint mindenkinek szüksége van populáris kultúrára azok miatt az illúziók miatt, melyekben részesítenek minket, nem bizonyul tarthatónak, mert ha reflektálunk arra, hogy ezek valójában csak illúziók, amik nem tudják megváltoztatni azt, amivel kapcsolatban illúziók (pl. az emberi halandóságot), akkor időpocsékolás velük foglalkozni. Mindennek fényében Hankiss kultúraelméletében alapvetően fontos szempontnak tartjuk az egzisztenciális tapasztalatok figyelembevételét, viszont ezt, Hankisson túllépve, ki kell egészítenünk a művészet és kultúra önmagában vett, nem funkcionális teljesítményének meggyőző elemzésével.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16325>

SCHREINER DÉNES

A tudat alkonya

A tanulmány a napszakok, különösen a délután és az alkony tapasztalatának fenomenológiai elemzését kívánja nyújtani. Az időintervallum meghatározatlanságából indul ki, majd rátér a napszak komplex érzékiségének bemutatására. Ezután a hangulat és az érzéki mező fogalmának segítségével a napszak horizontszerűségét járja körül. Végül a napszakok sajátos időtapasztalatát elemzi, illetve felmutatja az időtudat genezisének egy rejtett forrását.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16326>

SERFŐZŐ KRISZTIÁN

Lehetséges-e pluralista igazságosságelmélet?

Tanulmányom célja egyrészt az igazságosság relációs, illetve disztributív felfogását képviselő szerzők között majd huszonöt éve zajló vita feltérképezése. Azt fogom állítani, hogy ez a vita valójában igazolási alapelvekről szól: arról, hogy az igazságossági elvek vajon társadalmi relációknak megfelelően, vagy ezektől függetlenül igazolhatók. Tanulmányom célja emellett annak alátámasztása, hogy az emberek egyenlő értékét feltételezve egyaránt levezethető egy relációs és egy disztributív igazolási alapelv – kézenfekvő tehát a két alapelvre egyaránt támaszkodó, pluralista igazságosságelméletet alkotnunk.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16327>

SÜMEGI ISTVÁN

Személytelen megjegyzések a személyességről

A tézisszerű főmondatokból és azokhoz fűzött magyarázatokból felépülő írás a személytelen tudás lehetőségét vizsgálja. Mivel szubjektum nélküli tudásról értelmetlenség beszélni, ezért a helyes kiindulókérdés nem az, hogy van-e objektív tudás, hanem hogy mikor érdemes a tudást megalkotó szubjektum kilététől eltekinteni. Ennek mérlegelésére az írás több egymással összekapcsolható szempontot javasol, majd megállapítja, hogy a személytelen tudás ideájának teljesíthetőségét cáfoló különböző filozófiai irányzatok (szkepticismus, nominalizmus, posztempirista tudományfilozófia stb.) érveire támaszkodva, akár az a szélsőséges álláspont is elfoglalható, hogy csakis mások számára közvetíthetetlen szolipszisztikus tudás létezik. Ez az álláspont azonban teljes mértékben haszontalan, s éppen ezért érdemes a hagyományos megközelítést megfordítani. Ne abból induljunk ki, hogy létezhet objektív (értsd: szubjektumnélküli) tudás, mely azonban legtöbbször különböző szubjektív elemektől szennyezett, hanem inkább abból, hogy a sokféle személyes tudás bizonyos pontokon összekapcsolható, s ezért lehetséges a sikeres kommunikáció.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16328>

SZABÓ GÁBOR

Kvantumelmélet és interpretáció

Ebben a tanulmányban a kvantumelmélet interpretációiról igyekszem rövid áttekintést nyújtani. Az interpretációkat a mérési problémára adott válaszaik alapján fogom osztályozni. A mérési probléma az alábbi három állítás inkonzisztenciájaként fogalmazható meg: 1) A kvantumállapot az egyedi fizikai rendszereket teljes körűen jellemző ontikus állapot. 2) A kvantumelmélet dinamikája univerzális. 3) A kvantumelmélet számot ad a mérési kimenetekről. Az elmélet interpretációi tehát az alapján csoportosíthatók, hogy a fenti három állításból melyiket fogadják el és melyiket adják fel.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16329>

SZÉCSI GÁBOR

Én, narratíva, megértés*Adalékok a narratív én filozófiai elméletéhez*

A narratívák egyszerre tekinthetők énkonstituáló struktúráknak és a kommunikációs folyamat hatékonyságát biztosító értelmezési kereteknek. Tanulmányomban egy, a narratívák különböző, explicit és implicit értelmezési szintjeit bemutató modell segítségével próbálom a fenti koncepciót pozicionálni a narratív én elméletét meghatározó ismeretelméleti és pszichológiai vitákban, valamint a narrativizmus filozófiájának különböző irányait kijelölő hipotézisek sorában. Ennek során amellet érvelek, hogy ezek a viták alapvetően az én és a narratíva viszonyának eltérő megítéléséből fakadnak, és két, egymástól jól elkülöníthető álláspontot (a fiktív ént konstituáló narratívák koncepciója, a megtestesült ént formáló narratívák hipotézise) körvonalaznak a tudatfilozófia, kognitív tudományok és a pszichológia területén. A narratív én elméletéhez kapcsolódó filozófiai álláspontok áttekintését követően térek ki arra a hipotézisre, hogy a narratívák interszubjektív és énkonstituáló funkciója explicit és implicit narratívaszintek együttes létezésére, kölcsönhatására vezethető vissza. Ennek keretében keresek választ arra a kérdésre is, hogy a feltételezett narratívaszintek egyidejű működése hogyan válhat pillérévé annak a népi vagy naív pszichológiának nevezett mindennapi gyakorlatnak is, aminek keretében mások cselekedeteit és viselkedését a nekik tulajdonított hitek, vágyak, remények, félelmek és más mentális állapotok jegyében magyarázzuk. Más szóval, arra próbálok rávilágítani, hogy az implicit narratívákat is feltételező értelmezési sémák használata miként tehet képessé bennünket arra, hogy kommunikációs cselekvések során másokat hitekkel, vágyakkal, reményekkel vagy félelmekkel ruházzunk fel, és ennek jegyében értsük meg a közvetített üzeneteik hátterében rejlő kommunikációs intenciókat, és minősítsük racionálisnak és ezáltal bizonyos feltételek fennálltával megjósolhatónak mások cselekedeteit.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16330>

VALASTYÁN TAMÁS

Per-skripció – spontán történés és gondolati rend*Adalékok Vajda Mihály Husserl-képéhez*

Vajda Mihály gondolkodására alapvetően két filozófus volt elemi hatással: Lukács György és Edmund Husserl. Ez a hatás eleinte nem pusztán Vajda filozófiájának tematikáit (a marxista gondolkodás megújíthatósága, tudománykritika), hanem a szemléletét is meghatározta. Ebben a tanulmányban azt vizsgálom meg, hogy Husserl fenomenológiája milyen módon van jelen Vajda gondolkodásában. Azt állítom, hogy nem csupán az első két könyvben van jelen inspirációs forrásként Husserl, hanem Vajda voltaképpen egész életében viaskodik, vitatkozik a husserli fenomenológiával. Vajda Husserlre történő direkt vagy indirekt utalásai mögött az látszik felsejleni, miképpen lehetne összeegyeztetni a léttörténés spontaneitását és a gondolati rendeződés folyamatát.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16333>

WEISS JÁNOS

Lukács György halála, temetése, és ami utána jött

Dolgozatom arra az alapvető kérdésre kíván válaszolni, hogy milyen értelemben tekinthető mérföldkőnek a magyar kultúra történetében Lukács György halála. Kiindulásképpen a temetésre vonatkozó emlékezéseket idézem fel: az egyik Eörsi Istvántól, a másik Dalos Györgytől származik. Lukács temetésén a Budapesti Iskola tagjai közül senki sem beszélhetett. Úgy nézett ki, hogy a hatalom nemcsak integrálta a nagy filozófust, hanem a tanítványait meg is próbálja leválasztani róla. A hetvenes évek legelején egy fenyegető korszak vette kezdetét, de mégis ekkor születtek meg egy kelet-közép-európai kritikai elmélet változatai is. Ennek a kvázi-virágkornak azonban hamarosan vége szakadt: 1973 elején a hatalom lesújtott. Kezdetét vette az 1945 utáni második nagy filozófusüldözés. DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16331>

Summaries

MÁRTON DORNBACH

Why Is Philosophical Anthropology Timely?

Philosophical inquiry into the human form of life finds itself caught in a pincer between unreflective anthropocentrism and its anti-humanistic overcorrections. My critical survey of the experiences and considerations that motivate the main variants of these antipodes aims to show that there is not only elbow room but also an urgent need for philosophical anthropology. Large areas of contemporary philosophical discussion are characterized by an unreflective anthropocentrism that attaches no importance to the fact that ours is one of countless forms of organic life. The marginalization of nature in late modernity and the preponderance of formalistic self-conceptions are to blame for this blind spot. Anti-humanistic overcorrections of unreflective anthropocentrism, in turn, deny that the human form of life is normatively significant, invariant, or unique in any fundamental, categorical sense. Similarly to the rise of humanism in early modernity, the contemporary proliferation of anti-humanistic positions responds to powerful historical experiences. I consider six variants of anti-humanism, which are due, respectively, to (1) scientism; (2) misanthropic reactions to our collective failures; (3) awareness of historical variation and cultural diversity; (4) posthumanistic and transhumanistic visions of scientific-technological progress; (5) ecological concerns; (6) and considerations of animal ethics. Although each of these positions has some basis in central characteristics of our life form and register radical challenges to our self-understanding, their proponents throw out the baby with the bathwater. Drawing on Helmuth Plessner's writings and a variety of contemporary arguments, I claim that some of the most pressing question we face today call for a philosophical theory of the human life form in its natural embeddedness and plasticity. DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16321>

GÁBOR FORRAI

Epistemic Authority: Some Problems with Preemptionism

Linda Zagzebski has recently argued that epistemic authorities' judgments should serve as preemptive reasons for us, i.e., we should not merely regard them as especially weighty reasons, but we should accept the epistemic authorities' views simply on the grounds that they endorse them. The paper makes two major points. First, the only solution offered so far to a major gap in Zagzebski account – how to account for the fact that a putative epistemic authority's outstanding mistake threatens their status as epistemic expert – is wrong. Second, it discusses in some details cases which were largely ignored in the literature, namely the once in which we may actually communicate with the authority and thus explain our reasons to each other. It turns out that there are cases in which we should not preempt. DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16322>

BALÁZS GYENIS

Which Free Will Exists?

This paper investigates the concept of free will by engaging with László Bernáth's *Létezik-e szabad akarat?* [Is there Free Will?]. It introduces a methodological approach to clarify the conditions under which a person can act otherwise, emphasizing the necessity to specify the descriptive levels of reality being discussed. The study critiques Bernáth's arguments, demonstrating that they better align with the empirical free will thesis rather than his original intent. It explores the implications of empirical free will for moral responsibility, arguing that accepting empirical free will resolves Bernáth's epistemological challenges. The paper also addresses classical incompatibilist objections, showing they do not undermine empirical free will. Additionally, it examines the relationship between different determinism concepts and the potential for an empirically justified notion of free will. The conclusion considers the future of human freedom, positing that knowledge expansion could broaden rather than constrain empirical free will, despite potential technological threats.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16323>

LAJOS HORVÁTH

The Affective Unconscious and the Unconscious Enclave

The aim of this paper is to examine the phenomenological concept of the affective unconscious and to supplement it with the psychoanalytic concept of the unconscious enclave. The introduction of the paper distinguishes between the implicit and the unintegrated affective unconscious and argues that retroactive trauma could partially assimilate and render conscious those elements of the affective unconscious which are alien to the ego. In the first part, I will examine the phenomenological significance of Fletcher's and Laplanche's interpretations of retroactive trauma. In the second part, I will compare the unconscious enclave and the unintegrated affective unconscious. The common denominator between the two theories is that the unconscious is imagined as a temporally unfolding identity-building and identity-destroying activity and not as a static reservoir. Finally, the paper aims to demonstrate that the unconscious enclave is compatible with the affective unconscious and the temporal logic of afterwardness enables its partial integration.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16324>

ANDRÁS KARDOS

„You are Schizophrenic!”*Mihály Vajda and György Lukács's juvenile essay period*

This paper discusses the following three issues: Firstly, there are no evidences. How is it still possible for them to exist? Secondly, Mihály Vajda wrote twenty-five individual books and co-authored numerous volumes. Knowing essentially the four hefty publications of his *Selected Works*, running approximately four thousand pages long, I declare that

his essay collection titled *Changing Evidences* (1992), which includes writings from the period between 1970 and 1975, is the peak of his philosophical life's work. Lastly, I argue that, considering all differences, *Changing Evidences* holds more or less the same position in the life's work of Vajda as does *The Soul and the Forms* in the extensive career of György Lukács. Both books represent the essence of the writers' thinking in their youth and, from the perspective of their lifetimes' achievement, mutatis mutandis, are their most important works. In my view, at least one of their main works.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16334>

LAJOS ANDRÁS KISS

At the Intersection of Science and Phenomenology

Reflections on Mihály Vajda's First Productive Period

Mihály Vajda returned from time to time to the sensitive problem of the „abstract truth” of academic scholarship and the „prosaic experience of reality” of the so-called lifeworld in his oeuvre spanning more than half a century. In his first productive period, Vajda focused on the question of evidence and the truth criteria of analytic versus synthetic judgments. There are no eternal and unquestionable evidences, scientific truths, because science itself is part of changing social practice, and natural sciences, although they describe or attempt to systematize nature independent of man, *always represent nature given to man of a given epoch*. Philosophy cannot give up its original mission of universal understanding of the world, which is also closely linked to social practice, and therefore cannot accept to be forced into the role of being merely „one science among others”. The last third of the paper analyses the chapter on the relationship between science and philosophy in the work of Erik Grigoryevich Yudin, who died tragically young, entitled *Systems Theory and Activity*, published in the 1970s. Yudin also argues for the autonomy of philosophical knowledge, and stresses that philosophy never loses its relationship with forms of knowledge that are essentially ideological and religiously rooted, such as folkloristic and other naïve constructions of reality.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16332>

CSABA OLAY

Elemér Hankiss's Theory of Culture

In his many-faceted oeuvre, Elemér Hankiss paid special attention to the questions of culture and civilization. This paper examines the theory of culture and civilization in the late writings of Elemér Hankiss. After conceptual clarifications, it will be shown that his basic assumption is that human existence cannot cope with its intellectual and emotional dangers. His functionalist approach to culture and civilization will be followed as well as his reading of the ancient experiences which are answered by culture. As a first step, Hankiss's conception of the human strangeness in the world is reconstructed. Afterwards, the idea that culture and civilization could be a kind of solution to this being alien in the world is critically examined. As critical summary, it might be stressed that, in con-

trast to Hankiss's argumentation, the consume of cultural products cannot be reduced to satisfaction of psychological, metaphysical needs. In this sense culture basically differs from biological, physiological needs. In addition, the functionalist approach suffers from a principal shortcoming that results from the concept of cultural products as symbolic protective shields. In this approach we cannot distinguish between different levels of cultural products, and so their essential differences cannot be taken into account either.
DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16325>

DÉNES SCHREINER

The Twilight of Consciousness

The study aims to provide a phenomenological analysis of the experience of times of the day, especially afternoon and dusk. It starts from the indeterminacy of the time interval and then moves on to the presentation of the complex sensuality of the times of the day. Then, using the concepts of mood and sensual field, it explores the horizon of the time of the day. Finally, it analyses the specific experience of time at various times of the day and reveals a hidden source of the genesis of time consciousness.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16326>

KRISZTIÁN SERFŐZŐ

On the Possibility of a Pluralist Theory of Justice

Recent theories of justice were mainly relational, as opposed to distributive theories. Although there has been an emphasis on that relational and distributive equality does not exclude one another, so far, no one has pointed out the plausibility of a pluralist theory of justice – pluralist, in the sense of the ultimate distributive and relational principles. In this paper, my aim is twofold. First, I attempt to give a brief sketch of distributive and relational equality – of which I regard as two families of theories. Second, drawing on that sketch, I give a modest account of the distributive and relational principled foundations of justice. This is indeed, only one possible starting point for a possible theory of justice.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16327>

ISTVÁN SÜMEGI

Impersonal Reflections upon the Personal

This piece of writing consists of brief thesis statements, each of which is followed by closer examination and interpretation, in order to enquire into the possibility of postulating impersonal, i.e. objective knowledge. As it appears nonsense to suggest the existence of knowledge without the holder (i.e. subject) of that knowledge, the correct point of departure for our investigation is not the question whether there is such a thing as objective knowledge; rather, we should focus on the potentials for disregarding the knowledge creator/ holder's subjective personality. Several different aspects may be combined to define these potentials, which, following the arguments of various philosophical cur-

rents (e.g. scepticism, nominalism, post-empiricist philosophy of science, among others) that deny the possibility of subjective knowledge, also allow for the existence of an extreme, non-transferable form of solipsistic knowledge. Nevertheless, since such a form of knowledge is entirely useless, it is worth reversing the traditional approach: instead of starting with some putative objective knowledge (usually still stained with subjective elements) independent of the knowing subject, we should recognize that the various individualized bodies of knowledge can be connected along various dimensions, and this makes communication possible.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16328>

GÁBOR SZABÓ

Quantum Theory and Interpretation

In this paper, I will give a brief overview of the interpretations of quantum theory. I will classify the interpretations according to their position towards the measurement problem, which can be formulated as an inconsistency of the following three statements: 1) The quantum state is an ontic state completely characterizing individual physical systems. 2) The dynamics of quantum theory is universal. 3) Quantum theory accounts for the measurement results. Thus, the interpretations of the theory can be grouped according to which of the above three statements are accepted and which are abandoned.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16329>

GÁBOR SZÉCSI

Self, Narrative, Understanding

Additions to a Philosophical Theory of the Narrative Self

In this article, I consider narratives to be both self-constitutive structures and interpretive frameworks that ensure the effectiveness of communication processes. Through the model developed for the foundation of this conception, I try to position this idea in the epistemological and psychological debates that determine the theory of the narrative self, and in the series of hypotheses that mark the different directions of the philosophy of narrativism. This study argues that these debates basically stem from a different perception of the relationship between the self and the narrative, and two clearly distinguishable positions (the concept of narratives constituting the fictitious self, the hypothesis of narratives shaping the embodied self) are outlined by the philosophy of consciousness, cognitive sciences and in the field of psychology. After reviewing the philosophical positions related to the theory of the narrative self, I will argue that the intersubjective and self-constitutive function of narratives can be traced back to the coexistence and interaction of explicit and implicit narrative levels. In my study, I am also looking for an answer to the question of how the simultaneous operation of the assumed narrative levels can become a pillar of the everyday practice called folk psychology, through which the individuals attribute intentions, desires, and opinions to each other in a given situation in the light of recognized behavioral patterns. In other words, I am trying to highlight how the use of interpretive schemes that also assume implicit narratives can enable us

to endow others with beliefs, desires, hopes or fears during communicative actions, and in the light of this to understand the communicative intentions behind their transmitted messages, and classify the actions of others as rational and therefore predictable under certain conditions.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16330>

TAMÁS VALASTYÁN

Per-Scriptio – Spontaneous Events and Order of Thought

Contributions to Mihály Vajda's View of Husserl

Mihály Vajda's thinking was fundamentally influenced by two philosophers: Georg Lukács and Edmund Husserl. At first, this influence determined not only the themes of Vajda's philosophy (the renewability of Marxist thought, the critique of science), but also his approach. In this paper I will examine the way in which Husserl's phenomenology is present in Vajda's thought. I argue that Husserl is not only present as a source of inspiration in the first two books, but Vajda actually struggles and argues with Husserlian phenomenology throughout his life. Behind Vajda's direct or indirect references to Husserl, there seems to be a question of how to reconcile the spontaneity of the Being's destiny and the arrangement of thoughts.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16333>

JÁNOS WEISS

The Death, Funeral and Aftermath of György Lukács

My paper aims to answer the fundamental question of how the death of György Lukács can be considered a milestone in the history of Hungarian culture. To start with, I will recall the memories of the funeral: one is by István Eörsi, the other by György Dalos. None of the members of the Budapest School were allowed to speak at Lukács's funeral. It seemed that the powers that be had not only integrated the great philosopher, but were also trying to separate his disciples from him. The early seventies were the beginning of a threatening era, but it was also the time when versions of a critical theory of Central and Eastern Europe were being born. This aqua-blossom era soon came to an end: in early 1973, the powers that be struck down. The second great philosophical persecution after 1945 began.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.16331>

